
الدين و التحرر
الثقافى
حسن حنفي

الدين والثورة في مصر

١٩٥٢ – ١٩٨١

٢ - الدين والتحرر الثقافي

دكتور

حسن حنفي

فهرس

الإبداع الفكري الذاتي

بعد حركات التحرر الوطني التي بدأت في أوائل هـذا القرن، واشتدت في الأربعينيات والخمسينيات، وقاربت على تحقيق أهدافها في السبعينيات والثمانينيات، وبعـد حصـول الشعوب الأوروبية على استقلالها الوطني، بدأت مهمة البناء الداخلي للدولة باستصلاح الأراضي أو بقـوانين الإصـلاح الزراعي، وإقامة صناعات وطنية، وتحقيق أكبر قدر ممكـن من العدالة الاجتماعية، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج. وكان من ضمن هذه المهام الدفاع عن تراث الأمة وهويتهـا القومية حفاظاً عليها من التغريب الذي كان ولا يـزال أهـم مظهر من مظاهر الاسـتعمار الثقـافي، واتسـاع المجـال لإبداعها الذاتي، وإنهاء فترة" التتلمذ على أيدي الغرب، بـل تحجيمه، ورده داخل حدوده، وتقليص إشـعاعاته، وإنهـاء أسطورة الحضارة الغربي كحضارة عالمية ممثلة للحضـارة البشرية جمعاء.

وكانت إحدى وسائل تحقيق هذا الهدف نـــدوة" الإبـــداع الفكري الذاتي في العالم العربي"[1] التي شارك فيها عديد من الباحثين العرب والمسلمين والغربيين هذا العام. وقد قامــت الندوة على أربعة محاور رئيسية:

١- من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي.

٢- العلم والتكنولوجيا، من التبعية إلى التحرر.

٣- التراث والنهضة الحضارية.

---

[1]عقدت هذه الندوة بالكويت من ٨ – ١٢ مارس ١٩٨١ عن " الإبداع الفكري الذاتي في العالم العربي" التي نظمتها جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت. وهي الندوة الثالثة فـــي مشـــروع " الإبداع الفكري الذاتي" المتفرع من " مشروع البدائل الاجتماعية " الثقافية للتنمية في عالم متغير" الذي يديره د. أنـــور عبـــد الملـــك والذي أصبح هذا المشروع بفضله أهم مشـــاريع جامعـــة الأمـــم المتحدة، وقد كانت الندوة الأولي، الندوة الآسيوية في جامعة كيوتو باليابان في نوفمبر ١٩٧٨. والثانية بجامعة المكسيك الوطنية فـــي المكسيك في إبريل ١٩٧٩، وتلت ذلك ثلاث ندوات أخرى لمناطق المحيط الهادي وأفريقيا وأوربا وأمريكا الشـــمالية. ونشـــر هـــذا التقرير عن هذه الندوة في مجلة " فصول " المجلـــد الأول، العـــدد الرابع، يوليو ١٩٨١، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٤- الفكر العربي في النظام العالمي الجديد، التحديات والرؤيا.

وسنقوم بعرض أهم الأبحاث التكوينية في هذه الندوة ومناقشتها. وبيان مدى تحقيقها للهدف من الندوة أو قصورها عنه بموضوعية وأمانة، دون الإخلال بوجهات نظر مقدمي البحوث ودون تخل عن وجهة نظر أخرى شاملة تعين على الفهم وتحث على النقاش والحوار.

أولاً: من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي:

كان الهدف من هذا المحور هو الانتقال بمجتمعاتنا العربي من مرحلة نقل المعرفة عن طريق الترجمة والشرح والعرض إلى إبداع المعرفة عن طريق التأليف والخلق والأعمال التكوينية. فقد بدأنا عصر الترجمة منذ القرن الماضي، ومازلنا نترجم ونشرح ونعرض. وإذا ألفنا فإننا نترجم ونجمع ما ترجمنا، نؤلف بينه وننسق، ولا يتعدى دورنا دور العارض لنظريات الغير، حتى زاد التراكم، وغطت الواقع طبقة سميكة من نظريات الغير. أصبحت مانعاً للرؤية، وكونت طبقة عازلة تمنع الإحساس بالواقع وتحليله ورؤيته رؤية مباشرة. فأصبح العالم لدينا هو حامل

المعرفة وليس مبدعها، تاجراً في سوق الوراقين، بائعاً لبضاعتها، كالحمار يحمل أسفاراً. وتتمثل مخاطر نقل المعرفة في الآتي:

١- اعتبار الغرب هو المبدع باستمرار. واللاغرب هو الناقل باستمرار. بحيث تكون العلاقة بينهما أبدية، علاقة المعلم بالمتعلم، والأستاذ بالطالب، والمبدع بالناقل، والخالق بالمخلوق مما يؤدي إلى التبعية الحضارية، حيث تكون العلاقة بين الغرب وغيره علاقة المركز بالمحيط.

٢- القضاء على القوى الإبداعية للشعوب غير الأوربية وذلك بحبسها داخل أرواحها، ودفنها تحت طبقات سميكة من المعارف المترجمة والمنقولة من حضارات الغير التي تمثلها وتتربع على عرشها الحضارة الغربية حتى تسكن وتهدأ وتستكين فيهدأ بال الاستعمار وتقوي دعائمه. وقد كانت مهمة الاستعمار باستمرار القضاء على الهويات القومية المعبرة عن روح الأمة كما حدث في الجزائر وإيران وفي كثير من البلدان الأخرى في آسيا

(فيتنام) وأفريقيا (جنوب أفريقيا) وأمريكا اللاتينية (المكسيك).

٣- ضياع معالم الشخصية القومية في العلم. وتحويل العلم إلى مجرد نظريات مبتورة الجذور، لا مكان لها ولا وطن، ولا مستقر ولا مقام. ويكون الأمر أكثر خطورة في الفن وفي مظاهر الإبداع الفني التي تعبر عن تلقائية الروح، فساد التقليد. وظهرت التكعيبية والسيريالية في أفريقيا!

٤- إعطاء الحضارة الغربية أكثر مما تستحق، واعتبارها مركز الكون، ومنبع الحضارات، وأنها الحضارة" بالأصالة" ممثلة للحضارات العالمية. مع أنها حضارة بيئية خالصة، نشأت في ظروف خاصة، وذات طابع محلي صرف. وكان ادعاء عالميتها إحدى وسائل التبشير والاستعمار التي استعملها الغرب خارج حدوده للسيطرة على قدرات الشعوب، وحصار قواها الذاتية، ومحو حضارتها الخاصة، وإهدار إمكانياتها، والقضاء على ثقافاتها الوطنية.

٥- استحالة اللحاق بالإنتاج الغربي لغزارته، وبالتالي فإن معدل الترجمة يكون أقل بكثير من معدل الإنتاج، مما يعطي الشعوب غير الأوربية الإحساس بالتخلف، وبأن الزمن يسير في غير صالحها، وأن مصيرها هو أن تلهث وراء الغرب دون أن تلحقه فتصيبها" الصدمة الحضارية" التي لا تفيق منها. وكأن انتكاسات الغرب، ومخاطر الحرب النووية، وثورات الشعوب حفاظاً على أصالتها وهويتها لا وجود لها.

٦- عزل الشعوب غير الأوربية عن واقعها، وهو مادة علماه، وإخراجها عن الطبيعة وهي مصدر العلم حتى تصاب بالعجز التام عن التعامل مع الواقع وبالعمى التام عن رؤيته فتتحول ثقافاتها إلى ثقافات مكتبية لا شأن لها بحياة الشعوب. فيحدث الفصل بين الثقافة والواقع. وبين العلم والتجربة. وبين الحضارة فتموت الروح ويخمد الجسد.

٧- عدم تطوير المجتمعات ومنع تقدمها، إذ أنها تلبس قشرة الحضارة. والروح جاهية" وتكون لدى

الشعوب أحدث منتجات العصر ووسائل الترفيه. ولكن تظل متخلفة بتصوراتها للعالم وبعادتها وممارساتها اليومية من البصق والتبول في الطرقات واستغلال الشعوب باسم الدين. وانتصار الفرج والإلهام.

ولكن للأسف لم تستطع البحوث المقدمة – في هذا المحور – تحقيق هذا الهدف. فقد ظل أحدها عاماً للغاية يتحدث عن الكل ولاشيء. والعموميات لا تحقق أهدافاً ولا تسمن عجافاً. والأفكار التي لا مكان لها ولا زمان والتي لا تضع مشكلات أو تحاول حلها تكون أشبه بأفكار الصالونات الأدبية، أو المنتديات الثقافية، أو الهيئات الدولية. يطير ممثلوها من الشرق إلى الغرب، أو من الغرب إلى الشرق فيمحى بعد المكان والزمان. وما أسهل التنقل بين الخبرات الدولية كالتنقل بين الأزهار في بستان، خاصة لو كان البحث عرضاً شفاهياً ليس له نص مكتوب موزع على المشاركين. ومقروء من قبل[1].

---

[1] د. محيي الدين صابر: من نقل المعرفة إلى الإبداع الذاتي.

ولم يستطع البحث الرئيس في هذا الموضـــوع تحقيــق الهدف المرجو من هذا المحور الأول. بل عمل على تحقيــق الهدف المضاد، وهو الإقلال مــن شــأن التــراث الــذاتي. والإعلاء من شأن تراث الغير. وإعطاء تراثنــا أقــل ممــا يستحق. وإعطاء التراث الغربي أكثر مما يســتحق[1]. ففــي تشخيص المشكلة يتم الربط بين الرؤية المستقبلية والعلم. مع أنها في الغرب سابقة على العلم. إذ أنها وليدة فلسفة التاريخ التي هي بدورها وريثة العناية الإلهية التي تحولت على يــد هردر وكانط ولسنج إلى غائية في التاريخ. فالرؤية المستقبلية مرتبطة – حتى في الغرب – ارتباطاً جوهرياً بالدين. وهــي موجودة في الأخرويات وفي الإعداد للحياة الآخــرة وفــي إثبات خلود النفس وفي النبوة ذاتها التي تعني قراءة المستقبل كما هو معروف من لفظ" نبي" المشتق مــن فعــل" تنبــأ". وبالتالي كانت النبوة والنبوءة صنوين. وفي تعليل المشــكلة بالأسباب الدينية فإن التواكلية أحد الاتجاهات في التصــوف. وقد سادت لظــروف تاريخيــة أبــان تخلــف المجتمعــات

[1] د. فؤاد زكريا: العقل العربي والتوجه المستقبلي.

الإسلامية. ولكنها كانت أحد الاتجاهات مع اتجاهات أخرى مضادة لها تثبت خلق الأفعال وحرية الإرادة والتدبر والرؤية والتخطيط والإعداد للمستقبل على ما هـو معـروف عنـد المعتزلة وفي" سورة يوسف" في القرآن الكريم وتدبير يوسف لأعوام القحط بتخزين الغلاف بالإضافة إلى محاربة القـرآن للعرافة والتنجيم والأزلام والأنصاب وضرب الأقداح والطير والفال إلى آخر ما هو معروف عند العرب وعنـد القبائـل السامية بوجه عام. أما الأخرويـات فإنهـا تعنـي الإعـداد للمستقبل والسعي والكد والكدح، وأن العمل هو وحده مقياس التقييم. أما ختم النبوة فإنها لا تعني توقف التاريخ والتطور، بل اكتمال الوعي الإنساني واستقلال الإرادة والعقل. وتستمر النبوة في العلم، فالعلماء ورثة الأنبياء، وفي الاجتهاد وأعمال العقل والاستدلال والنظر والدراية. وقد اكتمل التاريخ عنـد كانط وهيجل وهوسرل، وعند كل فلاسفة التاريخ، ولم يمنـع ذلك من ظهور الدراسات المستقبلية في العـرب. ولا يمثـل المستقبل أي خطر على القيم الدينية. فقد قال المعتزلة بالتوليد أي مسئولية الإنسان عن أفعاله المستقبلية. والقرآن نفسه يميز بين التأخر والتقدم" لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر" (٧٤:

٣٧). أما الأسباب الحضارية فهي في حقيقة الأمر أسـباب دينية أيضاً. فالعصر الذهبي المجيد في الماضي الذي ولـى ولا يمكن اللحاق به والذي يمثلـه حـديث" خيـر القـرون قرني ..." موجود في كل فلسفات التاريخ. والحـديث نفسـه ضعيف ضد روح الإسلام القائم علـى التخطـيط والتـدبر، والإعداد للمستقبل والفتح، ومحاربة القرآن للتخلف والقعـود والاستثقال والارتكان إلى الأرض. أمـا حـديث المجـددين المشهور" إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة مـن يجـدد لهذه الأمة دينها" فإنه يعني الإصلاح والتغير وإعادة التفسير طبقاً لظروف الحياة في الدين والدنيا معا وليس فـي الـدين فقط، والإسلام لا يفرق بين الدين والدنيا. والاجتهاد نفسه لا يعني الارتباط بالأصل قدر اعتبار الفرع.بـل إن المصـلحة يمكن أن تقضي بإعطاء الأولوية المطلقة للفرع على الأصل، أي للجديد على القديم. لذلك سمي إقبـال" الاجتهـاد" مبـدأ الحركة في الإسلام. أما عقيدة المهدي المنتظر فهي إحـدى العقائد التي تبعث المجتمعات على الثورة كما هو واضح في معظم دراسات علم الاجتماع الديني في موضوع" المشيانية" Messianism التي تقوم على التخطيط والإعداد للمسـتقبل

وظهور المخلص آخر الزمان. هذه الأسباب الدينية يمكن تأويلها لصالح النظرة إلى الخلف كما يمكن تأويلها لصالح النظرة إلى الإمام، ويكون المحك حينئذ هو موقف الباحث المسبق من موضوع" الدين والتقدم" أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فإنها لا تخص العالم العربي والإسلام وحده، بل هي نظريات عامة في علم التاريخ مثل انهيار التاريخ في كل حضارة في دورته الأولي، دون أن يسبب ذلك بالضرورة نظرة تشاؤمية قدرية أبدية، خصوصاً لو كان التفاؤل هو جوهر الوحي" لا تقنطوا من رحمة الله" (٣٩: ٥٣)،" وإن مسه الشر فيؤوس قنوط" (٤١: ٤٩). أما الحتمية الطبيعية وتفسير سلوك المجتمعات بالبيئة الزراعية الصحراوية في مقابل البيئة الصناعية فإنه تصور غربي خالص يربط بين الزراعة والتأخر والصناعة والتقدم. وقد استطاعت مجتمعات زراعية مثل الصين وفيتنام ومصر أن تقيم حضارة وتخطط للمستقبل. أما أيديولوجيات الماضي فلها ما يقابلها في نظريات الصلاح والأصلح الغائية عند المعتزلة بل في ارتقاء الصوفية وفي تصورهم لتطور العالم كما هو الحال في" فصوص الحكم" عند ابن عربي. إن لفظ" التقدم" في النهاية لا

يعني القديم في مقابل الجديد بل التقدم في الزمان في مقابل التأخر، وبالتالي فقد حاول الباحث انتقاء حجج ومواطن من التراث لتؤيد حكما مسبقاً لديه وهو عدم توجه الذهن العربي نحو المستقبل كما يتوجه الذهن الغربي الذي حول المستقبل إلى هم وصنعة، وفقد الحاضر والماضي والطبيعة والتلقائية، وسعى إلى مستقبل مهدد بالفناء والدمار بالأسلحة النووية[1].

ثانياً: العلم والتكنولوجيا: من التبعية إلى التحرر

ويهدف هذا المحور إلى إثبات أنه حتى في مجال العلم والتكنولوجيا لا يوجد نقل بل إبداع، ولا توجد تبعية بل استقلال – فالعلم – وتطبيقاته في التكنولوجيا – مرتبط

---

[1] إثر هجوم د. أنور عبد الملك على " الدراسات المستقبلية" في الغرب وعلى ممثليها في العالم العربي الذين يقدمون مصالح الشعوب العربية للغرب لقمة سائغة ومستبدلاً بها الدراسات " الاستراتيجية " التي تضع الشعوب غير الأوربية في إطارها التاريخي ، دافع د. خير الدين حسيب مدير مركز دراسات الوحدة العربية عن شرعية " الدراسات المستقبلية " في العالم العربي وعن وطنية القائمين عليها وولائهم لأوطانهم .

بالنظرة العلمية للكون. لا ينشأ في جيل واحد. بل نشأ في العرب في عدة أجيال نتيجة لتراكم حضاري طويل، سالت فيه الدماء، وحرقت فيه الأبدان، وسجن فيه العلماء، وعذب فيه الرواد. وقد حدث ذلك على النحو الآتي:

١- تحرير الوجدان الأوربي في عصر الأحياء. في القرن الرابع عشر من ثقل العصر الوسيط في الدين والعلم والفلسفة. وبدأ اكتشاف أدب القدماء الإنساني في أدب اليونان وأحيائه والنسيج على منواله. فلا إبداع بلا بحث في الأصول، وبلا خيال وشعر وأدب (بوكاشيو – بترارك).

٢- كانت حركة الإصلاح الديني تاليه للأحياء وسابقة على تأسيس العلم. فتصحيح موقف الإنسان في العالم شرط لقيام العلم، وكذلك الصلة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط، وحرية الإنسان في تفسير المكتب المقدسة، وأولوية التقوى الباطنية على المظاهر الخارجية والطقوس والشعائر، وارتباط الدين بالوطن واللغة القومية. فإعادة بناء الموقف الحضاري هو شرط قيام العلم. وهو الذي يسمح

بظهوره. وقد تم ذلك في القرن الخامس عشر. وكان ثمنه المطالبة برأس لوثر ومذابح البروتستانت.

٣- تحقيق نهضة شاملة تقوم على اعتبار الإنسان محور الكون، والطبيعة مصدر العلم، وتقوم بمهمة نقد القديم، وإفساح المجال للجديد، وإعادة بناء التراث. وقد تم ذلك في عصر النهضة، في القرن السادس عشر، وظهور النزعة الإنسانية عند ارسم وبداية تأسيس العلم الطبيعي. وكان ثمن ذلك محاكمة كوربنيكس وحرق جيوردانو برونو علنا لنظرياته في الفلك وفي الإنسان المعارضة لأرسطو والكنيسة.

٤- الإعلاء من شأن العقل. واعتباره آلة العلم. وتأسيس المنهج العقلي الاستدلالي (ديكارت). وتحول العقلانية إلى تيار حضاري من أجل إعادة قيام النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أسس عقلانية، فخرية الفكر ليست خطراً على التقوى، ولا على سلامة الدولة. بل أن القضاء على حرية الفكر خطرا على التقوى ويهدد سلامة الدولة (اسبينوزا). وقد تم ذلك في القرن السابع عشر.

وكان الثمن تعذيب جاليليو ومحاولة اغتيال اسبينوزا بخنجر في الظهر من الخلف.

٥- تفجير العقل في شتى مجالات أحياة، وظهور تطبيقات العقل في المجتمع. فاندلعت الثورة الفرنسية تطبيقاً لمبادئ فلسفة التنوير: العقل، والطبيعة، والإنسان، والتقدم، والحرية، والديمقراطية، ودفع الثمن شهداء الثورة الفرنسية من المفكرين الأحرار ووضع رقابهم تحت المقصلة مثل كوندرسيه.

٦- الانتقال من العقل إلى المادة، ومعرفة قوانين الحركة والتطور، ونشأة العلم التجريبي وقيام الثورة الصناعية، وظهور مكتشفات العلم وتطبيقاته حتى أصبحت الحضارة الأوروبية مرادفة للحضارة العلمية الصناعية. وكان الثمن تهم الإلحاد والكفر والمادية ضد العلماء. وقد تم ذلك في القرن التاسع عشر.

٧- ظهور الثورة الصناعية الثانية، وتطبيقات العلم في التكنولوجيا، وظهور المجتمعات الصناعية المتقدمة، والحسابات الآلية، وحساب مستقبل العالم، وقد كان

الثمن المدفوع هذه المرة من روح الحضارات ودماء الشعوب. وعلى هذا النحو. كانت التكنولوجيا وريثة العلم، والعلم وريث التنوير، والتنوير وريث النهضة، والنهضة وريثة الإصلاح، والإصلاح وريث الإحياء. ولم يحدث العلم في فراغ. ولم تنشأ التكنولوجيا من عدم. وبالتالي كان نقل العلم والتكنولوجيا دون المراحل الممهدة لها هو نقل لمظاهر التقدم على أسس من التخلف.

ولم تستطع الأبحاث المقدمة في هذا المحور تحقيق هذه الرؤية على وجه التمام. فقد وقعت بعض الأبحاث في النموذج الغربي للتقدم عن طريق النقل المباشر لآخر إنجازات العصر. فامّحت خصوصيات الشعوب نظراً لتقدم وسائل الاتصال التي قضت على بعد المسافات وتمايز الحضارات[1]. ويمكن تلخيص الوضع كالآتي:

---

[1]د. محمد غانم الرميحي: نموذج التقدم في الدول النامية (وضع الدول العربية والنفطية).

١- اعتبار الحضارة الإنسانية واحدة، وأن التفاعل الحضاري قادر على صهر الحضارات وبالتالي إنكار خصوصيات الشعوب، وتكون الحضارة العربية ونموذج تقدمها هو النموذج الأوحد للتقدم لكل الشعوب وعلى رأسها الشعوب غير الأوربية.

٢- النظر إلى التراث على أنه يمثل عودة إلى الماضي بالضرورة، وعلى أنه أساس الدعوات المحافظة في حين أن التراث قد يكون أيضاً رؤية مستقبلية، وقد يكون قادراً على إقالة الحاضر من عثراته والإعداد للمستقبل، وتهيئة شروط التقدم.

٣- إنكار محاولات كل شعب لتحقيق التغير الاجتماعي من خلال التواصل الحضاري والتجانس في الزمان. واعتبار أن محاولات الجمع بين النقل والعقل، وبين الماضي والحاضر، وبين التراث والتجديد، كلها محاولات مدانة سلفاً. وإيثار نموذج الانقطاع. فالدولة العثمانية انقطاع في المجتمع العربي. في حين أن المجتمع العربي هو الذي يمثل انقطاعاً عن الدولة العثمانية. فمازالت التيارات الثلاث الرئيسية

المكونة لفجر النهضة العربية وهي الإصلاح الديني والتيار العلماني والتيار الليبرالي، مازالت كلها مفروضة في الإسلام فعلاً أو رد فعل أو إعادة صياغة وبناء.

٤- إنكار تجارب الشعوب الأصلية وطرق التغير الاجتماعي التي تقوم على المحاولة والخطأ مثل التجربة الناصرية، والاشتراكية العربية، والاشتراكية الأفريقية، ومحاولات أمريكا اللاتينية لإقامة علوم اجتماعية وطنية مستقلة عن العلوم الاجتماعية الغربية، واتهام كل التجارب الأصلية (محمد علي، عبد الناصر) بأنها نماذج غربية برجوازية.

٥- التأكيد المطلق على أن عوامل التغير والتنمية تكمن حقيقة في القوي الاجتماعية والعوامل الاقتصادية مما يوحي بمنهج مادي خالص على الرغم من أثر الأفكار والمعتقدات وأنساق القيم في سلوك المجتمعات النامية وتحديد تصوراتها للعالم وبواعثها

وأنها لا تقل مادية من ناحية الأثر عـن العوامـل المادية الفعلية.

ويقول بحث آخر بتصحيح الوضع. فيـرفض محاكـاة الغير وتقليد النمط الغربي[1]. ويحدد عقبـات الإبـداع فـي خمس: أولاً، الاستمرار في محاكاة النمط الغربي من أجل سد الفجوة أو اللحاق بالركب، وذلك لأن محاكاة الغير تقضي منذ البداية على أي حافز للإبداع، ما دام ما نحتاج إليـه معـداً وموجوداً سلفاً. ثانياً، الاستيراد على نطاق واسع للمنتجـات التكنولوجية دون جهد مواكب لتملك ناحية التكنولوجيا ذاتهـا باعتبارها مجموعة من المهارات والمعارف. ثالثـاً، غيـاب حرية الفكر والتغير وسيادة القهر الذي يجد له مبـررات – أحياناً – في بعض جوانب تراثنا الديني. فلا إبـداع إلا فـي مجتمع واع وعالم بما يدور على أرضه ومن حوله. رابعـاً، النظر إلى العلم نظرة السحر. وإن حقائقه أبديـة لا يمكـن نقدها، وبالتالي يتحول العلم إلى أسطورة. خامسـاً، عبـادة

---

[1]د. أسامة الخولي: عقبات في طريق الإبداع العربي الذاتي في مجال التكنولوجيا

القديم أو الانفصال عنه، في حين أن الموقف النقدي من التراث هو شرط الإبداع. فالتراث متغير ومتحول ومتبدل، ويمثل اجتهادات الأجيال على تباعد الأزمنة والأمكنة.

وبالإضافة إلى البحوث النظرية أو التاريخية في الإبداع، هناك بحوث أخرى تطبيقية في إبداعات العرب في العلم والفلسفة والاجتماع واللغة. ففي مجال التكنولوجيا حقق العرب إبداعاً ضخماً لا نعرفه نحن اليوم كما نعرف إبداعاتهم في الأدب واللغة والتاريخ وعلوم الدين[1].

وهو الإبداع الذي سبقنا الغرب في دراسته في مجال تاريخ العلوم ولم نلحق به نحن إلا مؤخراً بإنشاء معاهد تاريخ العلوم في جامعاتنا. وقد أعطى الباحث نماذج من منجزات للهندسة الميكانيكية العربية. وحلل بعض أمهات الكتب مثل" كتاب الحيل" لبنى موسى، و" الجامع بين العلم

---

[1] د. أحمد يوسف الحسن: نماذج الإبداع التكنولوجي في الحضارة العربية والعوامل التي كانت وراء الإبداع والحقيقة أن هذا البحث يدخل ضمن المحور الثالث " التراث والنهضة الحضارية" وهو أوسع المحاور إلا أن عرضه تم هنا نظرا لارتباطه بموضوع العلم والتكنولوجيا.

والعمل النافع في صناعة الحيل: للجزري، و" الآلات الرومانية" لتلقي الدين مع إعطاء أمثلة شارحة من الكتب الثلاث[1].

ثم يبين الباحث بعض العوامل الكامنة وراء الإبداع التكنولوجي العربي ومنها: أهمية الدولة المستقلة والجيش الوطني، أهمية اللغة العربية، أهمية البحث العلمي والتجربة والاختراع، الاعتماد على الذات والصنع المحلي، العلاقة بين العلوم التكنولوجية وبين التطبيق، توافر الخبرات الكافية، رعاية العلماء والمهندسين وتمكينهم من التفرغ للعمل العلمي، إيمان الدولة بالعلم ونبذ التزمت. لم يكن دورنا إذن نقل العلم اليوناني إلى الغرب، فهما أو عن سوء فهم. بل كان إبداع العلم. ولم يعد تاريخ العلم خارج العلم إخفاء لمصادر العلم الأوربي، بل أصبح دالا على تصور العلم، وعاملاً على تقدم العلم. وربما كان البحث في حاجة إلى بيان أثر التوحيد على العقلية العربية في دفعها نحو البحث عن اللامتناهي في

---

[1] وقد قام بنشر هذه الكتب الثلاث معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب في ١٩٧٦ – ١٩٧٩ – ١٩٨٠

الرياضة وعن قوانين حركة المادة في الطبيعة، وعن إحساس الأمة بإرساله والغاية والهدف، أو ما يسمى بلغة العصر بالمشروع القومي.

وفي مجال الفلسفة يغلب على أحد البحوث طابع الدفاع والتقريظ للحاضر الحضاري الإبداعي المؤيد بمنحهم النصوص والشواهد التاريخية على عظمة الإسلام ودفعة العقل العربي على التفلسف والنظر والاستدلال، وخلافة الإنسان لله على الأرض، وربط النظر بالعمل، واحترام فكر الآخرين وحضارات الأمم، واتباع منهج التجريب عند العلماء[1]. ولن يتم الإبداع في الحاضر المنشود إلا بإتباع مناهج القدماء في النظر والتجريب. ولكي يتم ذلك لا بد من إنشاء جامعات متخصصة من نوع جديد أو على الأقل اثنتين، واحدة للعلوم الإنسانية، والأخرى للعلوم النظرية التطبيقية مع ضمان حرية الفكر. وقد غاب عن البحث أي تحليل للأوضاع الاجتماعية التي ساعدت في الماضي على

---

[1] د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: بحث حول إمكانيات الإبداع العلمي والفلسفي بفضل المراجعة والتطوير لموضع البحث والمنهج.

الإبداع في الفلسفة أو في الحاضر التي تعوق هذا الإبـــداع. ولم يربط الإبداع الفلسفي بأي مشروع قومي، وكأن الفلســـفة تتم في فراغ، لا مكان لها ولا زمان، ودون بيـــان لكيفيـــة تحقيق ذلك في نظام سياسي يعتمد على القوة دون العلم[1].

وفي ميدان علم الاجتماع بين أحد البحـــوث مســـاهمة العرب في علم الاجتماع[2]. فقد انفتح العرب على القـــدماء، ورفضوا الانغلاق والتعصب، وخلقوا أطرا واسعة لتطـــوير ثقافتهم وحضارتهم. وقد تباينت المواقـــف بالنســـبة لإبـــداع العرب بين موقفين: الأول، عنجهية وأنانية المنهج الأوربـــي في التأكيد على أن أوربا هي منبع العلوم. والثاني، رد فعل مضاد يجعل للمفكرين الشرقيين آثاراً حاسمة علـــى الفكـــر الأوربي منشأة وتطوراً، تعصباً بتعصب، وهـــوى بهـــوى. ويحاول الباحث شق طريق ثالث موضوعي علمي هـــادئ. ويجد ذلك في ابن خلدون كمؤســـس لعلـــم الاجتمـــاع قبـــل

---

[1]ويرجع الفضل في إبراز أهمية المشروع القومي للإبـــداع إلـــى د. حسام عيسي أستاذ الاقتصاد بجامعة عين شمس ومسئول البـــرامج بجامعة الأمم المتحدة.

[2]سوشتيس : لمحات عن مساهمة العالم العربي في علم الاجتماع.

أوجست كونت. فقد وقف العرب موقف الرفض من منطق أرسطو من منظور اجتماعي وليس فقط من منظور فلسفي كما حدث بعد ذلك في الغرب. كما رفضه الفقهاء عندما رأوا مخاطر القياس في علوم الدين والدنيا، وقد نقد ابن خلدون منطق أرسطو ظاهرياً وذلك لأنه مجرد آلة للعلم وباطنياً بنقده الصورية وبحثه عن منطق الحس والتجربة والاستقصاء لمعرفة الواقع. لقد أسس ابن خلدون مناهج البحث التاريخي. ودرس المجتمعات البشرية وتطورها دراسة علمية تجريبية تاريخية، وميز بين المجتمع والدولة، وهو ما لم تعرفه أوربا إلا مؤخراً. وبين عوامل تطور المجتمعات وقوانين التطور الاجتماعي. وجعل للعلوم الإنسانية منهجاً خاصاً، في حين أن الغرب ظل حتى الآن يستعير لها مناهج العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الإنسانية. كما استطاع ابن خلدون أخيراً أن ينتهي إلى تصور شامل وكلي للمجتمع نفسه يضع الفكر والثقافة في إطارهما السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ويبدو أن الباحث مازال تحت تأثير رد الفعل على الغرب وتحيزه لحضارته.

وفي بحث آخر يعتمد على علم نفس الطفل الغربي، وعلى تجربة خاصة على ابن الباحث تظهر إمكانية تعلم اللغة العربية منذ الطفولة الأولى إذا ما تحدثها الطفل في المنزل[1]. وبالتالي تسقط دعوى القائلين بترويج العامية كلغة للحياة اليومية وإبقاء الفصحى لغة الثقافة والتدوين: وعلى هذا النحو يتحقق الإبداع ولكن بأطر نظرية غربية وبمناهج تربوية غربية دون إحساس بالتناقض بين شروط الإبداع وأطر الإبداع ونتائج الإبداع ودون أية إشارة إلى دراسات لغوية مشابهة في تراثنا اللغوي القديم.

ثالثاً: التراث والنهضة الحضارية:

وهو أغنى المحاور وأهمها، بل محورها الأساسي لأن المحاور الثلاثة الأخرى كانت تعود وترجع إلي هذا المحور، أي الصلة بين التراث القديم والنهضة المعاصرة. ويهدف هذا المحور بالفعل إلى البحث عن شروط الإبداع في ربط الماضي بالحاضر والحفاظ على الهوية القومية المتمثلة في تراث الأنا في مواجهة التغريب المتمثل في تراث الغير.

---

[1]د. عبد الله البركات: اللغة العربية والإبداع الفكري الذاتي.

وإعادة بناء تراث الأنا على التجارب الوطنيـــة المعاصــــرة، رصيد الشعوب الضخم المتمثل في خبرات أجيالها الحالية[1]. فإذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضـــة علـــى أنقـــاض التراث. فإن المجتمعات غير الأوربية تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث. وبالتالي تكون البشــرية أمـــام نموذجين: الانقطاع أو التواصل. والتـــراث لـــدى الشـــعوب النامية، وهي الشعوب التاريخية، هو الذي يعطيهـــا هويتهـــا وأصالتها وخصوصيتها، ويحميها مـــن التميـــع والترغيـــب والذوبان في الآخرين. وتمتد جذوره في وجـــدان الشـــعب، يحدد تصوراته للعالم، ويعطيها موجهات للســـلوك، يعطيهـــا عمقها التاريخي ضد النقل والاستيراد، ويجعل حاضرها أكثر ازدهاراً وكمالاً وغنى من التحديث المنقول، ويـــدفعها نحـــو التقدم، ويطلق طاقاتها. وبالتالي تتحقق الاستمرارية التاريخية وخصوصيات الشعوب، وتتعدد النماذج، وتتجاوز فيما بينها. وتكون الحضارات كلها على مستوى واحد مـــن المســـاواة. وتكون علاقاتها علاقات تبـــادل وتســـاو لا علاقـــة مركـــز

---

[1]هذه البحوث الثلاث الأخيرة غير مرتبطة بأحد المحاور الأربع ولكن طبقاً لموضوعها كانت أكثر ارتباطاً بمحور الثاني.

وأطراف. ولا تقتصر مادة التراث فقط على التراث الديني، الكتب المقدسة والعلوم الدينية، بل تشمل أيضاً الأمثال العامية والأدب الشعبي والسير والملاحم التي ما زالت الشعوب تستشهد بها، بالإضافة إلى تجاربها ورصيدها الحياتي وخبراتها اليومية المعاشة. ولما كان كل تراث يشمل النقيضين، أتت أهمية تفسير التراث كشرط للنهضة الحضارية عن طريق استبعاد أحد النقيضين الذين يتعارض مع مصلحة الأمة ومتطلبات الأجيال الحاضرة. وبالتالي تتم قراءة الحاضر في الماضي، وينتقي من القديم ما يحقق مصالح الأغلبية. ويعاد الاختيار بين البدائل طبقاً لحاجات العصر.

وتتمثل سلبيات التراث في التصور التسلطي للعالم المتمركز حول الواحد، وسيادة المعرفة النصية كما هو الحال في علم أصول الدين، وغلبة المنطق الصوري، والتصور الثنائي للعالم، وسيادة الفضائل النظرية على الفضائل العملية كما هو الحال في علوم الحكمة، وسيادة القيم السلبية على القيم الإيجابية كما هو واضح في التصوف. وتتمثل إيجابيات التراث في جوانبه العقلانية والطبيعية والإنسانية والعملية

والاجتماعية كما هو واضح في التراث الاعتزالي. والتراث ليس موجوداً فقط في بطون الكتب وأمهات المتون بل هو سلطة. تمثلته حركات المعارضة من شيعة وخوارج ومعتزلة. كما تتمثله القوى الاجتماعية المختلفة، العليا أو المتوسطة أو الدنيا. كما أصبح الآن نقطة انطلاق إلى الثورة بعد تغيير المراكز من الواحد إلى الكثير أو من الله إلى الإنسان. أو تغيير المحاور من الأعلى والأدنى إلى الإمام والخلف أو في تغيير المستويات اللاهوتية والفقهية والصورية إلى المستويات الفردية والاجتماعية.

ويقف التراث الذاتي في مواجهة تراث الغير لتحجيمه ورده داخل حدوده وإفساح المجال للإبداع الذاتي. فالحداثة لا تعني العيش على مستوى الإنتاج في الغرب والتمتع بها سواء في أساليب الحياة أو في الإطلاع على آخر صيحات العصر في الثقافة والأدب الفن. فالحداثة بهذا المعنى تزوج للتقدم الخارجي، وتترك التخلف في الأعماق، وتحدث الانقطاع بين الحاضر والماضي، وتولد المحافظة من أجل الدفاع عن الوضع القائم، وتقضي على خصوصية القديم ونوعيته، ويستحيل من خلالها اللحاق بالغرب وتكون طبقة

من المستغربين المتأوربين تدين بالولاء للغرب والدوران في فلك الأجنبي، ومع ذلك فقد استطاعت الحداثة بهـذا المعنـى تكون جيل من المتخصصين كانت له فاعليتـه وأثـره فـي الحياة، وتعليم أجيال لاحقة من الـوطنيين، وتكـوين نوافـذ مفتوحة على العالم الخارجي، ونوافذ للعالم الخارجي علـى العالم العربي. وكانت خطورة ذلك أن نشـأ تـزاوج بـين التحديث والتغريب، فأصبحت وظيفة الشعوب الناهضة النقل والاستيعاب، تخلط بين العالم والمعرفة، بين نشأة العلم ونتائج العلم. بين التصور العلمي للعالم واكتشافات العلم. وتتصـور أن التقدم هـو اسـتيراد آخـر المخترعـات والإنجـازات التكنولوجية الحديثة. فتقفز إلى النتائج دون المقدمات. وقـد أدى التغريب على هذا النحو إلى عدة مخاطر منهـا الـتعلم المستمر والتتلمذ على أيدي الغير إلى ما لا نهاية، وتحويـل الذهن من مبدع للعلم إلى متلق للعلم، واسـتمرار الترجمـة والنقل إلى ما لا نهاية ذاتها وليست وسيلة للتمكن من شروط الإبداع، وتكوين العظمة الحضاري لدى الشـعوب الغربيـة وفي مقابلها مركب النقص الحضاري لدى الشـعوب غيـر الأوربية ما دامت العلاقة بينهما باستمرار أحادية الطـرف:

طرف يعطي وطرف يأخذ، وضياع قدرة العقل على التفكير وتحويله إلى وظيفة الذاكرة في الاستيعاب والحفظ حتى أصبحت الحضارة الغربية هي النموذج الأوحد لكل الحضارات. وتم تزييف الحضارات الأخرى على يد الاستشراق والإنثروبولوجيا. وانتشرت خارج الحدود كمقدمة للاستعمار أو كتالية له كأحد مخلفاته. ومنذ فجر النهضات القومية بدأت الشعوب المتحررة حديثاً في التحرر من الأسر الحضاري الغربي بعد أن رأت نفسها في مرآة الغير. فاطلعت على الجديد، وحدثت لها الصدمة الحضارية، ونهلت من حضارة الغير، وبدأت في النقد الذاتي للتراث. حاولت الحضارات الوطنية تأصيل حضارات الغير مثل العقل والطبيعة والعلم والنزعة الإنسانية والحرية والديمقراطية والتقدم وكأنها منبثقة من التراث القديم. ثم حدثت محاولات لتحجيم الغير، وتم إدراك محلية الثقافة الغربية، وأنها ثقافة بيئية خالصة، لها بداية وتطور ونهاية. وحدثت محاولات عدة للتخلص من آثارها وكتابة تاريخ جديد من منظور غير أوربي، ومحاولة إقامة علم جديد من منظور غير أوربي، ومحاولة إقامة علم جديد لنقد الغرب" الاستغراب" أسوة

بالاستشراق. وكان في ذلك إفادة للغرب ذاته لرؤية ذاته في مرآة الغير كما رأينا ذواتنا في مرآته منذ عدة أجيال وإبان عصر نهضته. وذلك كله من أجل القضاء على تمركز العالم حول الغرب ووضع الحضارات الإنسانية كلها على نفس المستوى بعد حصر" فائض القيمة التاريخي" ورده للشعوب التاريخية صاحبة الحق فيه.

وبعد إثبات تراث الأنا وتحجيم تراث الغير تبدأ النهضة الحضارية وذلك بصياغة الثقافة الوطنية ابتداء من حركات التحرر الوطني حيث انتهى عصر الهيمنة الأوروبية، وظهرت ثقافات التحرر الوطني، وتفجير القوى الوطنية الخلاقة، وصياغة المشروعات القومية، وقد أعطت ثقافات التحرر الوطني نماذج عدة مثل الثورة الثقافية في الصين، والمقاومة الفيتنامية، والثورة الكوبية، وثروات الفلاحين في أمريكا اللاتينية، والثورة الأفريقية، وأخيراً الثورة الإيرانية، كما أبدعت الثقافة الوطنية في موضوعات مثل دور الجيوش الوطنية في قيادة الثورة، ودور الدولة في التنمية، وتحالف قوى الشعب العامل، وصياغة الاشتراكية العربية، وبروز القومية العربية كحركة تحرر وطني، وتكوين حركة عدم

الإنجاز، وتمثل اتجاهات التجربة لدينا ثلاثة تيـــارات: الأول الإصلاح الديني أو الإصلاح السياسي الذي استطاع إشـــعال الثورة ضد الاستعمار والدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد طغيان الحكام، والدعوة إلى الاشتراكية، والعدالة الاجتماعية، والإسهام في حركة التقـــدم، والـــدعوة إلـــى العلـــم والقـــوة والصناعة، والدعوة إلى وحدة الأمة الإسلامية. ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: احتياجه لصـــياغات فكريـــة محكمـــة وبرامج وطنية أكثر تفصيلاً، ورفض الفكر الطبيعي المـــادي واعتباره إلحادا، وغياب التمييـــز بـــين مفـــاهيم الإصـــلاح والنهضة والتغير الاجتماعي والثورة، وانتهاء الحركة ذاتهـــا إلى سلفية كما بدأت. والثاني العلمية أو الماركســـية. وهـــو الاتجاه الذي بدأ من تراث الغير الذي استطاع أيضاً الثـــورة ضد الاستعمار. وتميز بحيويته وحماس أفراده. ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: عـــدم الـــتخلص مـــن تـــراث الغيـــر، والدجماطيقية، والحذلقة الفكرية، وغياب الواقع الإحصـــائي، وعدم قيام وحدة وطنية بين فصائلها أو بينها وبين غيرها من القوى الوطنية، والولاء للأممية بصرف النظر عن المصالح القومية للشعوب، وإعطاء الأولوية للمذهب السياســـي علـــى

الوطني القومي. والثالث الليبرالية أو الرأسمالية. وقد قدر لهذا التيار أن يحكم بالفعل. واستطاع بناء الدولة الحديثة ونشر مفاهيم الحيوية والدستور والعدالة، وتفجير الثورات الوطنية، وارتباطه بالاتجاه الإسلامي، ومع ذلك فقد كانت له حدود منها: نشأة الرأسمالية كنتيجة طبيعية، وسيادة النظم الملكية الوراثية، والتلاعب بالحرية والدستور والحياة النيابية، والفساد العام والرشوة والتهرب من الضرائب. وقد تعثرت نهضتنا الحالية نظراً لعدم وجود تصور جدلي بين الزمان والتاريخ، بين مرحلة التجربة الوطنية ومراحل التاريخ، فأما نرجع إلى الماضي كما هو الحال في الحركات الدينية السلفية أو نستبق المستقبل كما هو الحال في الحركات العلمانية، وننسى اللحظة التاريخية الحاضرة التي يمكن وصفها بأنها أزمة الغرب وريح الشرق، والقدرات الذاتية للشعوب غير الأوربية. ولذلك يتم اليوم حصار الإبداع وإجهاض العقول عن طريق احتكار النظم السياسية للعمل الوطني وعزل المثقفين عنه، وعدم تجنيد طاقات الشعب كلها لخدمة القضية الوطنية، والعزلة عن الواقع، وعدم وجود خبرات محلية تبدأ منها التجربة الوطنية حتى يحدث الإبداع، والهجرة إلى

الخارج أو ما يسمي باستنزاف العقول، أو الهجرة إلى الداخل والتقوقع على الذات، والتخصص العلمي الدقيق دون وعي سياسي، والتعايشية والارتزاق وإيثار السلامة وتوظيف العلم لم يدفع أكثر، ومحاصرة المبدعين وإجهاض العقول حتى يعم الإحباط العام ويسرى الموت في الروح، ويسود الاكتئاب والسوداوية[1].

وفي نفس المحور يقيم أحد الباحثين تحليلاً لفظياً لمفاهيم التراث والانبعاث والإبداع أو الأصالة ويستعمل منهجا لغوياً اجتماعياً فقهياً دقيقاً يصل إلى حد القضاء على التجارب الحية التي خاضتها الشعوب العربية منذ القرن الماضي. ويميز بين عوامل ست في الخطاب العربي: اللغة، والسلوك المتجسد اللاواعي في سلوك الأفراد، ونوعية الخيال، والنظرة إلى الكون المستمدة من التوحيد، والنظرة إلى الإنسان المنبثقة من مفهوم الفطرة، وتصور المجتمع الأفضل المتفرع من مفهوم مكارم الأخلاق، وكان يمكن إضافة

---

[1]د. حسن حنفي: التراث والنهضة الحضارية، في " دراسة فلسفية" ص ١٥ – ٩١، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨، وأيضاً " إجهاض العقول " ، الجزء الأول، " الدين والثقافة الوطنية".

عوامل أخرى مثل الأمة والطبيعة والتاريخ[1]. ويوجد هذا الخطاب في ظروف ثلاثة: الظرف الزمني أو الآن التاريخي، الظروف الاجتماعية أو اختيار النخبة إطار الفضيلة والأخلاق، وظروف المواجهة والاعتراض، ولا يحدث أي انبعاث حضاري ألا بمفهوم نقدي تاريخي للثقافة مثل نظرة العرب إلى التاريخ الدائرية أو الحلزونية، والبؤس كوعي بالانحطاط، وضرورة أن يتم الانبعاث على يد العرب أنفسهم. ويقوم الانبعاث على عدة دوافع إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح وضرورة اختزال التطور. ولكن البحث يغفل عن خصوصية الثقافة، ويرى وضعها في إطار الثقافات الإنسانية المشتركة، كما يجعل الوفاء والإبداع متعارضين، في حين أنه لا إبداع بلا جذور، ولا خلق بلا أصالة. كما أن البحث لا يميز بين العلم وتاريخ العلم. فرياضيات الخوارزمي وطب ابن سينا يعبران عن تصور علمي في عصريهما. وإن كانت نتائج العلم متغيرة. ويدعو البحث في النهاية إلي ثورة تربوية على نهج محمد عبده. وهو نهج لا

---

[1] د. عبد الله العروي: قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي.

يتفق مع المنهج الاجتماعي الذي يؤدي بالضرورة إلى الثورة السياسية أي إلي تغيير في البنية الاجتماعية.

وفي نفس المحور ولنفس الهدف، حاول أحد الباحثين صياغة نظرية ثورية للتراث لخدمة قضية الهوية الحضارية والمستقبل، وطرح إشكالية الهوية الحضارية في أوقات الأزمة كما هو الحال في الأزمة الراهنة[1]. ولا تعني الهوية الحضارية أي بناء ميتافيزيقي أو تاريخي، بل مجموعة الأنساق الثقافية الحية، ترتسم في مجال تاريخي. والتراث هو ما بقي من التاريخ حيا فيها. وتتكون من عناصر متعددة مثل البيئة والزمن والحركة الاجتماعية ووسائل الإنتاج ونوعية النظم السياسية وقدرات الجماعة. وتكشف عن ذاتها في مفاهيمها للإنسان والكون والزمن والمعرفة. أما بالنسبة للهوية الحضارية والمستقبل، فإنهما يتحدان معا في الواقع الحضاري وتحديات العصر. ويتميز الواقع الحضاري العربي بعدة أشياء منها: أنه منطقة حضارية صاغها

---

[1]د. شاكر مصطفي: المستقبل والهوية الحضارية أو النظرية الثورية للتراث.

الإسلام، تشترك في لغة واحدة كأداة للتعبير، مستمرة العطاء، بنيتها الاجتماعية قديمة، يغذيها الدين، ويعيش مع الرواسب التراثية، وعجزها عن تحويل أصالتها إلى قوى دافعة للتقدم، واستمرار الصراع فيها خصوصاً في جناحها الشرقي.

أما تحديات العصر فتتمثل في ثورتين: ثورة المعرفة وثورة التكنولوجيا. وقد وضعت هاتان الثورتان الإنسان أمام مفهومين جديدين للزمان والمكان، وانقلاب جذري في البنى الحضارية المختلفة للعالم، وأزمة اتجاه فكري وروحي كامل للحضارة البشرية. وفي نفس الوقت وضعت هاتان الثورتان العالم الغربي في مواجهة المجتمعات في صراع غير متكافئ نظرا لتهدم البنى الاجتماعية والثقافية في العالم الثالث وشلل النظم الإنتاجية والسياسية وغزو الفكر الغربي. وفي نفس الوقت ظهرت نماذج حضارية أخرى في مواجهة النموذج الغربي أفقدت الحضارة الغربية طابعها المطلق. أما المشروع المستقبلي فإنه يتم من خلال متحولين: العصر والإبداعية الذاتية. ولذلك تجد الأمة العربية نفسها أمام صدمتين، صدمة المستقبل وسرعة التحويلات، وصدمة

الحداثة نظر لبطء التمثلات. وهناك بعض الموانع الداخلية التي تعوق عملية الإبداع مثل التراث كعامل كابح، ونقص الاستعداد، وعدم التواصل بين النظم السياسية والقدرات الإنتاجية[1].

وفي نفس الوقت الذي غلب فيه الطابع النظري الخالص على معظم بحوث هذا المحور، جاءت بحوث أخرى يغلب عليها الطابع الدعائي للإسلام بالاعتماد على منهج النص وشواهد التاريخ[2]. فالدين به استمرار وتغير، ثبات وحركة، من طبيعته انطلاقه بالمجتمع. ولا خلاف في ذلك بين دين وآخر. فالأديان كلها طريق متكامل، والناس جميعاً أخوة. لذلك احترام الإسلام الحضارات السابقة. ويركز الباحث على أن الإبداع الذاتي للحضارة الإسلامية الذي يتحقق في الفن الإسلامي خاصة في المسجد. فالأشكال الهندسية تعبر عن اللامتناهي والعقبات هي الأرض السلبية مما سبب نشأة أدب

---

[1]وقد عاب أحد المشاركين غير المتخصصين على البحث لغته الفنية مما يذكرنا بالواقعة المشهورة. لماذا لا تقول ما يفهم؟ وكان الرد: ولماذا لا تفهم ما يقال.

[2]د. عبد العزيز كامل: الإسلام والإبداع الذاتي.

المقاومة وتفجير طاقات عربية غيـر محـدودة. والإسـلام يحتوي في طياته على مقومات الإبداع مثل الحركـة نحـو المستقبل واحترام العمل، وتطبيق ذلك في التربية. ويحـدد الباحث دعائم خمساً للتغيير: أهمية المناهج الخاصة، وإعداد الأفراد، وإعداد الميزانيات، وإعداد الأبنيـة والمؤسسـات، وصياغة ذلك كله في قوانين ولـوائح، والتغييـر شـجاعة ومسؤولية، وله نماذج إسلامية في التاريخ. ويحدث الإبـداع في الإنتاج والاستهلاك ويكون حينئذ في حاجة إلى ترشـيد. ولا يكفي الرفض بل لا بد من الانتقال مـن الـرفض إلـى الإبداع. ويبدو أن الباحث غلب عليه الحـديث مـن موقـع المسئولية والإعداد والتخطيط وكأنه وزير مسئول[1].

---

[1] لم نستطع للأسف تحليل بحث الأستاذ مطاع صفدي: مقال في أصول الإبداع الذاتي بالرغم مـن أهميتـه وطابعـه النظـري الفلسـفي الخالص .

رابعاً: الفكر العربي في النظام العالمي الجديد، التحديات والرؤيا

وقد حاولت البحوث في هذا المحور الرابع والأخير بيان إمكانيات الإبداع في الفكر الإسلامي في مجال السياسة والحكم[1]. وهي قضية قديمة عرفت عند القدماء – منهجياً – باسم الوعي والعقل. وعند المحدثين باسم التطور، وهي تمثل أهمية خاصة بالنسبة للإسلام، نظرا لأنه خاتم الرسالات، ولأنه تنظيم فكري شامل. وقد ظهر مؤخراً التيار السلفي كتيار محافظ بالرغم من دعوة أئمته المؤسسين إلى الاجتهاد، وقد كانت الحركات الإسلامية المعاصرة رد فعل على حصر الإسلام في الشعائر والعبادات وبالتالي التأكيد على التحول الإسلام كنظام عام للحياة. كما ظهر أثر" الحاكمية" أي السيادة لأبي الأعلى المودودي وسيد قطب على هذه الحركات. ومع ذلك يجب التمييز بين نوعين من السلفية:

---

[1] د. أحمد كمال أبو المجد: التجديد والفكر الإسلامي السياسي منهجاً وتطبيقاً .

سلفية محافظة وأخرى عقلانيــة. ويكــون حينئــذ الســؤال الرئيسي: إلى أي مدى يجب الوقوف عند ظواهر النصوص، وما هو مدى الاجتهاد وإعمال العقل؟ وطريقة الإجابة علــى هذا السؤال هي التي تحدد التيار المحافظ أو المجــدد. وقــد اتجهت الحركات الإسلامية المعاصرة نحو المحافظة متــأثرة بعدة عوامل منها: رفض الأنظمة السياسية المعاصرة نظــراً لما لاقته هذه الحركات من اضطهاد، والرغبة في العودة إلى الإسلام بسرعة متناهية، والانتماء إلى جيل الشباب، والعمل السري الذي يقوم على الطاعة والتلقين، وظهور مصطلحات الجاهلية والمفاضلة. إن مستقبل الحركات الإسلامية مرهون باستعمال منهج العقل وأعمال الاجتهاد والابتعاد عن مــنهج النص وكما يقول ابن القيم أن تطبيق الشريعة ينطوي علــى عمليات ثلاث: معرفة الحقن ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. وذلك يعني أولوية الواقع على النص على ما هو معروف في أسباب النزول. يبدأ الباحــث بتحديــد عناصــر المشكلة، وتحديد الوقائع التي يبحث لهــا عــن حكــم فــي الشريعة، ومواضع الإشكال فيها، ثم معرفة النصوص، ثــم تطبيق أحدهما على الآخر. ويجتمع المجددون علــى ثلاثــة

أشياء: ممارسة الاجتهـاد والانشـغال بـالواقع والحاضـر والاتجاه نحو المستقبل، والانفتاح على الآخـرين والتعـرف على المذاهب والتيارات العالمية. وهو تيار مجلـة" المسـلم المعاصر" التي وصفت نفسها بأنها مجلة الاجتهاد. ثم يحاول الباحث بعد ذلك في قسم تطبيقي عن نظرية الإسلام السياسية أو نظام الحكم في الإسلام أو النظـام السياسـي الإسـلامي أعمال الاجتهاد نظراً لعدم اعتناء القدماء بهذا الفرع، ونظراً لأهميته في الصحوة الإسـلامية الجديـدة. والتبريـر غيـر صحيح. فقد اعتنى القدماء بالنظام السياسي الإسـلامي فـي فرع من فروع الفقه هو" الأحكام السـلطانية" أو" السياسـية الشرعية" أو" الحسبة، وظيفة الحكومية الإسـلامية" أو فـي أبواب الإمامة في علم أصول الدين. ولكن الاستشـراق لـم يعتن بها كما لم يعتن بها الباحثون المسلمون نظرا لتخـوفهم في عصرهم من التطرق لموضـوعات السياسـية وطـرق الحكم، ويرى الباحث أنه تغلب على البحوث الحالية في هذا الميدان آفتان الأولى الانحصار في قضية واحدة وهي قضية الخلافة أو الإمامة، والثانية غلبة بعض النظريات الدستورية والسياسية في الغـرب علـى الفكـر الإسـلامي السياسـي

المعاصر. ومع ذلك يري الباحث أن هناك قنوات غربية لـم تخطر على بال القدماء مثل" ديمقراطية القرارات السياسـية والاجتماعية"،" حماية الحقوق والحريات" وذلك غير صحيح إذ لا تهم الصياغات، فالمهم المضمون وليس الصيغة. لقـد كانت قنوات القدماء الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر، والحسبة، واستقلال القضاء، وعدم جـواز عـزل قاضـي القضاة، وحاكمية الشريعة التي لا تعبر عن فئة أو طبقـة أو سلطة. ويعد الباحث ظواهر أربعة جديدة أثرت على مشـكلة الديمقراطية وهي: الثورة الإعلامية وقدرة أجهـزة الإعـلام على توجيه الرأي العام، التعـاظم المطـرد لـدور أجهـزة المخابرات والمعلومات ونفوذها إلى دوائر السلطة وأعمـاق الأفراد، امتداد فترات الظروف السياسية غير العادية وتعاقب حلقاتها بسبب تعقد لعبة الأمم في عصر السباق الذري، وأثر الثورة العلمية والتقنية المستمرة على طبيعة ونطاق حقـوق الإنسان. وهذه كلها في حقيقة الأمر أوهام أوربيـة تنشـرها أجهزة الإعلام ولا تؤثر في أصالة الفكر الإسلامي أو فـي طبيعة. ثم يلخص الباحث طرق تجديده للفكر الإسلامي فـي خمس قضايا يعتمد في البرهنة عليها منهج النص والشـواهد

التاريخية أكثر من اعتماده على العقل والبرهان، والبعض منها صحيح والبعض الآخر خاطئ وهي:

١- السياسة الشرعية جزء من شريعة الإسلام وإقامة الحكم الصالح من رسالته وذلك صحيح.

٢- لم يفرض الإسلام نظاماً سياسياً مفصلاً، والخلافة ليست نظاماً محدد المعالم، وذلك غير صحيح نظراً لوجود الشريعة الإسلامية واستنباط الفقهاء وأصل الاجتهاد. وقد ظل نظام الخلافة نظام الحكم الإسلامي على مدى أكثر من ألف عام. ويدل ذلك أما على عجز الفقهاء المحدثين عن استنباط القوانين والوعي بمشاكل العصر وأما أن تكون كلمة حق يراد بها باطل للسماح بالاستعارة من النظم السياسية الغربية ماركسية أو رأسمالية.

٣- الحكم الإسلامي نظام مدني، وسلطة الحاكم المسلم مرجعها إلى الشعب. والحقيقة أن الحكم للقانون، وأن التفرقة بين المدني والديني تفرقة غربية، وأن الشعب مصدر السلطات من خلال البيعة وليس من خلال الشريعة الوضعية.

٤- جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة نظرا لوجود القانون العام الموضوعي لحماية الأقليات. وأهل الشورى ليسوا أهل الحل والعقد أو أهل الاجتهاد بل أهل الاختصاص.

٥- عالمية الدعوة لا توجب وحدة الدولة، وهذا صحيح على مستوى السلطة التنفيذية. أما السلطتان التشريعية والقضائية فواحدة مع أخذ تباين المكان والزمان في الاعتبار عند المشرع والقاضي.

ويثير بحث آخر موضوع الإسلام والعروبة مبيناً تمايزهما وتكاملهما والخلاف بين إسلامية الجماهير وعروبة الطلائع[1]. لقد أدى كلاهما، الإسلام والعروبة، نفس الوظيفة في تحدي الاستعمار الغربي ولو أن القومية العربية كانت متأخرة في الظهور. وقد سبق بها المشرق العربي نظرا لظروفه ومعاناته من التخلف والاضطهاد أبان الحكم العثماني على عكس المغرب العربي الذي ظل ولاؤه للإسلام قائماً في

---

[1] منح الصلح: دينامية الإسلام والعروبة.

وحدة عضوية بين الإسلام والعروبة، وقد كان الكفاح ضد معاهدة سايكس بيكو في المشرق بين الحربين أحد العوامل الرئيسية في تفجير القومية العربية، تلك المعاهدة التي عملت على تجزئة العالم العربي إلى دويلات وطوائف. ثم ظهر المد القومي الثاني بعد قيام إسرائيل وبروز الناصرية وثورة المغرب العربي في مواجهة الاستعمار الأوروبي. وفي هذه المواجهة فرض الإسلام نفسه كجزء من حركة التحرر العربي، وظهرت العروبة والإسلام كدوائر منفتحة بعضها على بعض كما ظهرت الاتجاهات المعادية لحركة التحرر العربي، تتمسح بالإسلام أو المعادية للإسلام تتمسح بحركة التحرر العربي. وقد خلقت هذه القوى المعادية لدى المثقفين عقدة ذنب إسلامية داخل الفكر القومي. وعقدة ذنب عربية داخل الفكر الإسلامي، وقامت بزرع سوء تفاهم بين عروبة الطلائع وإسلام الجماهير، وبينما كان إسلام الجماهير يعني تشبثاً بحركة التحرر العربي فإن النخبة ظلت متهيئة من موقف الاعتراف بالهوة العميقة بين العروبة والإسلام، والنخبة لم تقو عروبتها إلى حد اتحادها مع إسلامية الجماهير. وتتمثل المؤامرة الاستعمارية في إيهام الطلائع بأن

إسلامية الجماهير هي نوعياً غير عروبة الطلائـــع. وإيهـــام الجماهير بأن عروبة الطلائع هـــي نوعيـــا غيـــر إســـلامية الجماهير. كما يوحي الاستعمار بأن الإسلام هو علة التخلف الذي قضت عليه الثورتان الكمالية في تركيا والبورقيبية في تونس. كما يوحي الاستشراق بضرورة تقديس الماضي الذي يتمثله الأغنياء ويجدون فيه مبرراً لشـــرعيتهم. ويقـــع فـــي الإيهام الأول المصلحون والثوريون، وتقع في الإيهام الثاني النظم الحاكمة. وما من أحد في وقتنا هذا في أي بلـــد مـــن البلدان إلا ويشعر أمام الإسلام أنـــه إزاء قيمـــة مضـــطهدة وبالتالي قوة ثورية. وهذا ما يجعله التوأم التاريخي لحركـــة التحرر العربي.

وقد أحيطت هذه البحوث العربية الأساســـية بمجموعـــة أخرى من البحوث المقارنة المساعدة من بـــاحثين مســـلمين وغربيين لإعطاء نماذج تاريخية لمحاولات الإبداع في باقي أرجاء العالم الإسلامي وفي الغرب. فقد اســـتطاعت بعـــض البحوث من باحثين مسلمين وضع البحـــوث العربيـــة فـــي دائرتها الطبيعية. وتدور معظمها في المحور الرابع. وكـــان أقوى البحوث من هذا النوع الخطاب الافتتاحي عن أوضـــاع

العلماء المسلمين في المجتمعات الإســـلامية قـــديماً وحـــديثاً وكيف رعت الدولة العلم وقدرت العلماء، ولـــم تمـــارس أي اضطهاد عقائدي أو مذهبي أو فكري ضدهم علـــى عكـــس النظم الحالية التي تضحي بالعلم والعلماء بســـبب الخـــلاف الفكري بينها وبينهم حتى ضاعت الهجرة، وعظم اســـتنزاف العقول، فلا علم بلا حرية، ولا علم بلا اســـتثمار[1].وذكـــر باحث آخر أن العرب لا يمثلون إلا ســـدس المســـلمين، وأن القضايا الرئيسية في موضوع الإبداع ليست عربية بقدر مـــا هي إسلامية، وأن الإبداع الذاتي الإســـلامي أكثـــر شـــمولا وأوسع نطاقاً من الإبداع الذاتي العربي. ومن ذلك أثر مفهوم المساواة الإسلامية على نظام الطبقات الطائفية فـــي الهنـــد وكيف استطاع الإسلام هز المجتمع الهندوكي من جذوره[2].

---

[1]د. عبد السلام: نهضة العلـــوم فـــي البلـــدان العربيـــة والإســـلامية (باكستان)

[2]د. رشيد الدين خان: مفهوم الإسلام للمساواة الإنسانية كمبدأ محوري في التحول الاجتماعي. جذورها المبنية والانعكاس الثقـــافي فـــي مواجهة نظام الطبقات في الهند(الهند). أنيس الزمان: وجهة نظر حول قضية التحديث العربي (بانجلادش).

وقد حاولت عدة بحوث أخرى، من باحثين غربيين، إعطـــاء تجارب شعوبهم الخاصة في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا اللاتينية، لإعطاء الفرصة للمقارنة بين الإبداع الذاتي العربي والإبداع الذاتي الغربي[1]. وركز أحد الباحثين على أهميـــة الخصوصية في عمليات الإبداع في الغــرب. كـــان أهمهـــا نموذج أمريكا اللاتينية التي يتشابه موقفها الحضـــاري مـــع المواقف العربي والتي استطاعت إقامـــة علـــوم اجتماعيـــة وطنية، تأخذ الحياة القومية مادة للعلم فـــي مقابـــل العلـــوم الاجتماعية الغربية[2]. وقد تضافرت جهود جميع المشاركين

---

[1] هنري لوفيفر: مشروع في الإبداعية (فرنسا)

[2] لي تان كوي: حول الإبداعية الحضارية في الغرب. فرتز ســتيبات: حول الدروس التاريخية من أجل تعزيز الإبداع (ألمانيا) جوزيبي موروسيني: حول الأنماط المختلفة المقاومة الغزو الثقافي العربـــي في وسط وجنوبي شرق آسيا (إيطاليـــا) كاربرأدامـــاس: حـــول الإبداعية الفكرية في مجتمعات أمريكا اللاتينية (فنزويلا).

لإبراز هذه القضية القومية التي جملت لواءها مجموعة مـــن طليعة المثقفين العرب والمسلمين[1].

---

[1]ولا ننسي في هذا المجال التنويه بالجهود المشكورة للأستاذين عادل حسين ومنير شفيق على صدق تدخلاتهما سواء فيما يتعلق بالتبعية والاستقلال أو فيما يتعلق بالنقل والإبداع.

الأصالة والمعاصرة

أولاً: ماذا تعني الأصالة؟

لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي، والفخر بالآثار، والاعتزاز بها، وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته، وكأن العودة إليه تكون غاية في ذاتها وليس وسيلة لتعميق الجذور، واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه. وكثيراً ما يعبر هذا الموقف عن قصور في فهم الحاضر، وانعزال عنه كلية، وتعويض عن ذلك بجعل الماضي بديلاً عنه، فيتم الغرق فيه إلى الأذقان، كما يكشف عن إسقاط تام للمستقبل، ولا يشير إلى أية رؤية له تجعل الحاضر إحدى مراحله.

كما لا تعني الأصالة العودة إلى الدين بالضرورة باعتبار أن الدين في مجتمعنا وفي مجتمعات أخرى هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي. فالأصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي وفي الأمثال

العامية وفي الثقافة الشعبية وفي الشخصية القومية[1]. كما لا تعني العودة إلى نوع خاص من القيم الدينية أو إلى الإيمان بوجه خاص باعتباره قيمة دينية أولى فالقيم الدينية وحدها ليست هي كل التراث. بل قد تعني العودة إلى الطبيعي وإلى الدنيوي وإلى العالم. فإذا كان الدين جزء من تكوين وجداننا القومي فإن الدنيا لا تقل عنه إن لم تزد عليه أحياناً وكما هو واضح في بعض الأمثال العامية مثل" اللي عاوزه البيت يحرم على الجامع"[2].

ولا تعني الأصالة الحرص على التمايز والخصوصية بأي ثمن وعلى أي نحو وبأي شكل حتى ولو كان عن طريق الإعلان التجاري عن النفس، والتمايز المصطنع عن الغير

---

[1]كتب هذا البحث في المغرب عام ١٩٨٣ في أحد لقاءات منتدى الفكر والحوار".

انظر " عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة " قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٣ – ١٧٦ ، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦

[2]انظر أيضاً " التفكير الديني وازدواجية الشخصية" ، المصدر السابق، ص ١١١ – ١٢٧ .

في الأشكال والرسوم وفي المظاهر الخارجية وأحياناً في العنصر والجنس. فالأصالة بهذا المعنى وقوع في العنصرية والنرجسية والأنانية وحب الذات، وإيثار الانعزال على المشاركة، والانفصال على الاتصال خاصة إذا كانت هذه الأصالة ليس فقط في الإبداع الفكري والفني بل أيضاً في اللحم والعظم والدم والسلالة.

ولا تعني الأصالة أيضاً التقوقع على الذات، ورفض الغير، والنفور من الغريب باعتباره مزيفاً وارداً دخيلاً عميلاً تفقد الذات هويتها فيه، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجمد وتقلص ثم ضمور واضمحلال وفناء. فالذات لا تقوى إلا بالغير، وفي صراعها معه أو تمثلها له. الذات قدرة على الخصوبة والنماء، وطاقة على الحركة والحياة، تضمر باختفاء المعارض، وتموت بانتهاء الباعث، وتذبل إذا ما غاب التحدي. إنما تعني الأصالة البحث عن الجذور، والتأسيس في الأعماق، وقد كان البحث عن الأصل والجذر والأساس أحد مطالب الحكماء قدماء ومحدثين، سواء في تراثنا القديم عند علماء الأصول، أصول الفقه أم أصول الدين، وفي كتب" تأسيس النظر" (الدبوسي) أو في التراث

الغربي في حركات العودة إلى الأصول، والرجوع إلى الأرحام، والبحث عن الأساس (روسو، هوسرل، هيدجر). فكل تغير بلا أساس يكون حدثاً أهوجا في التاريخ، لا يبقي ولا يستمر، قشرة خارجية سرعان ما تتكسر إذا ما تحركت الأعماق ونبتت الجذور. الأصالة بهذا المعنى شرط المعاصرة،وسبب استمرارها والمحافظ عليها، والضامن لها.

تعني الأصالة أيضاً التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمرار لماضيها ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا يقع الانفصام في شخصيتها ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة المعاصرة، بين دعاة القديم ودعاة الجديد، بين التعليم الديني والتعليم العلماني، فيحدث تعارض مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، وكثيراً ما يتحولان إلى تيارين متصارعين على مستوى الممارسة والسلوك. وينتهي الأمر إلى ضياع الوحدة الوطنية ممثلة أولاً في وحدة الثقافة، ووحدة الرؤية، ووحدة المنهج، ووحدة الهدف والغاية. فإذا ما انتصرت المعاصرة فإنها لا تبقى إلا المدة محدودة سرعان ما تتكشف وتنحسر. حينئذ، تظهر الأصالة في صورة

محافظة تقليدية تاريخية بعد أن تم كبتها وإيقاف مسارها أثناء وجود المعاصرة فوقها كغطاء ضاغط عليها كما يحدث الآن في تركيا وبولندا. وإذا ما انتصرت الأصالة فإنها تتحول إلى نظم إقطاعية متخلفة وكأن الأصالة لا تعني في الواقع إلا حكم العشيرة أو القبيلة، فلا تعامل إلا بالسيف، ولا إيمان إلا بعادات القبيلة وقيمها.

كما تعني الأصالة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر، والقضاء عليها من الأساس وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر، وبرؤية تاريخية واعية، وبتدبير وتدبر بعيداً عن التخبط والعشوائية، ودون وقوع في مناهج المحاولة والخطأ، وتحويل الشعوب إلى حقل تجارب مستمرة وإلي مالا نهاية. كما تعني أيضاً دفع مسار التقدم وذلك باكتشاف دوافعه المتراكمة أيضاً من الماضي في وجدان الشعوب حتى تتحرك الجماهير دون ما حاجة إلى دعاية سياسية أو توجيهات حزبية أو منظمات شبابية أو أجهزة إعلامية. إذ تكون حركة الجماهير حينئذ حركة تلقائية تساهم

في التقدم، ولا تعتبره غريباً عليها، ولا تعتبر نفسها مقحومة فيه.

ثانياً: ماذا تعني المعاصرة؟

لا تعني المعاصرة العيش على مستوى العصر سواء في الفكر أو في أسلوب الحياة. فلا تعني نقل أحدث الأفكار، والحديث عن آخر النظريات، ولوي اللسان بأعقد المصطلحات. فالنظريات نفسها لا تنشأ في فراغ بل هي ردود أفعال على نظريات سابقة، وهذه بدورها ردود أفعال أخرى على نظريات أسبق، وهكذا. فالنظريات لها جذورها التاريخية، وبيئاتها الطبيعية. المعاصرة بهذا المعنى تقتلع الجذور، وتسقط البيئة من الحساب، وتجعل النظريات تنشأ في فراغ، وتنقلها في فراغ، فتصبح هامشية، طائرة في الهواء، تذروها الرياح.

لا تعني المعاصرة أيضاً نقل أحدث وسائل العلم والتكنولوجيا إلى المجتمعات، فالعلم ليس هو نتيجة العلم أو تطبيقات العلم بل هو التصور العلمي للعالم، والرؤية العلمية للواقع، والموقف العلمي من الحياة، والمنهج العلمي في حل المشاكل. فلا يمكن أن ينقل نتاج العلم والتكنولوجيا في

مجتمعات تحركها الخرافة، ويسودها السحر، تنتظر المعجزات، ولا تأخذ بالأسباب، ولا تربط بين العلل والمعلولات. صحيح أن التكنولوجيا تحضر قيمتها معها، ولكنها في الغالب لا تكون قيم العلم والسيطرة على قوانين الطبيعية والتنبؤ بمسارها بل قيم الاستهلاك والترف والراحة والتخمة والمتعة والبطانة.

ولا تعني المعاصرة نقل آخر صيحات العصر في أساليب الحياة، في الفن والعمارة والزينة والعطور، في الغذاء والكساء، والتنقل والمعلومات، والتمتع بما يقدمه العصر من وسائل لرفاهية العيش والراحة والزخرف. المعاصرة بهذا المعنى لباس لقشرة الحضارة والروح جاهلية، ونقل لأسلوب حياة مجتمع الوفرة والرفاهية إلى مجتمع الندرة وشظف العيش وهي مجتمعات النهضة والتنمية، بل وإغفال حتى لما تعتز به من تراث حضاري، وأن قيم البداوة والصحراء أكثر دفعاً للتقدم والنهضة من قيم الحضارة والمدنية (ابن خلدون)[1].

---

[1]انظر " الأصالة والمعاصرة " المصدر السابق، ص ١٤١ – ١٤٥

لا تعني المعاصرة قطع الصلة بالماضي، واقتلاع الجذور، واعتبار الماضي أحد المعوقات عن المعاصرة، فبقدر ما يكون الإنسان منسلخاً عن الماضي يكون معاصراً، كما كان أكثر انسلاخاً كان أكثر معاصرة. وهنا تتحول المعاصرة إلى نوع من احتقار الذات، ولوي الوجه، ووقوع كلي في التغريب. فتتقلص الحضارات والثقافات المحلية للشعوب، وتنزوي على متاحف التاريخ، وتصبح الثقافة" الغربية" وهي النموذج الأكثر انتشارا ثقافة عامة وشاملة لكل الشعوب يقلدها الناس، وتقتفي أثرها كل الحضارات. فتظهر حضارات ممسوخة، لاهي استطاعت اقتلاع جذورها، ولا هي استطاعت تمثل ثقافة الغير. وهنا تبدو ظواهر" التفرنج" وتتكون طبقة اجتماعية أو تصبح مجتمعات بأكملها لا مكان لها ولا زمان تلفظها المجتمعات المحلية ولا تقبلها المجتمعات العصرية، تفقد مكانها في التاريخ، كما تفقد أهليتها في ممارسة أي دور في التقدم والنهضة.

إنما تعني المعاصرة مجابهة مشاكل الواقع، والدخول فيها، ومواجهتها مباشرة، فالمعاصرة تعني هنا رؤية الواقع والإحساس به، والنظر إلى ما تحت الأقدام وإلي ما تطؤه

الأرجل. تعني المعاصرة أن يعيش الإنسان أحداث الـزمن، وأن يعرف روح العصر، وأن يرفض جميع أشكال الزيـف والبهتان لتغليف الوعي القومي وتعميته ودفعه نحو الغربـة والاغتراب[1].

كما تعني المعاصرة عدم إغفال شـيء مـن مكونـات الواقع أو ابتسار جزء منه بل قبول كل شيء فيه والاعتراف بجميع مكوناته، فالتراث مثلاً جزء من الواقع، يفعـل فيـه، ويؤثر عليه من خلال سلوك الناس ورؤية الجمـاهير لـه. والضنك والبؤس والفقر والجوع والحرمان واقع اجتمـاعي عريض للأغلبية الصامتة في مجتمعاتنا. كمـا أن التسـيب والهزؤ والخلل والفوضى وغياب القانون والعلاقات الواضحة بين الإفراد جانب أيضاً في واقعنـا الاجتمـاعي. وضـياع الولاء، وانحسار القضية. وعدم الانتساب إلـى أي شـيء، واختفاء الصالح العام كل ذلك أيضاً أحد مكونـات مشـاعر الجيل وإحساسات العصر.

---

[1] انظر " رسالة الفكر " المصدر السابق ، ص٣ – ١٦ وأيضـاً " دور المفكر في البلاد النامية " نفس المصدر ص ١٧ – ٤٠

تعني المعاصرة أيضاً القدرة على الإعلان عن الواقع، والشهادة عليه، والتعبير عنه. ولا تعني الكتمان والتخفي وإيثار السلامة ورغبة في العيش، وكما يقول المثل الشعبي" الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح". ثم ينتج عن المعاصرة بهذا المعني العكوف عن الذات أو هروب الذات وفرارها، الهجرة إلي الداخل أو الهجرة إلى الخارج. إنما تعني المعاصرة البحث عن الواقع في أساسه وليس في فروعه، والبحث عن الحلول الجذرية لقضاياه الأساسية وليس عن الحلول المؤقتة التي سرعان ما تتبدد وتبقى القضايا معلقة ودائمة بعد أن ينقضي أثر التخدير الوقتي. بهذا المعنى لا تكون المعاصرة استسلاما للأمر الواقع بل بحثا في جذوره التاريخية وابنتيه الحاضرة ومتغيراته المستقبلية. وبهذا المعني أيضاُ لا تعني المعاصرة السير وفقاً لمنطق الأحداث الواقعة تمشياً مع التيار السائد. فالعصري بهذا المعنى اشتراكي مع الاشتراكيين، ورأسمالي مع الرأسماليين، وضاحك مع الضاحكين، وباك مع الباكين، ومهنئاً مع المهنئين، وناعياً مع الناعين. بل تعني المعاصرة أخذ موقف جذري ودائم من الواقع مهما تغيرت نظم الحكم. تعني

المعاصرة إيثار الصالح العام على الصالح الخاص، وإعلان الولاء للأمة وليس للأفراد. وتعني أيضاً المساهمة الفعلية في عمليات التغير الاجتماعي في الجماعات العلميــة، والأنديــة الثقافية، والمجلات الفكرية، والأحــزاب السياســية، تعنــي المعاصرة بذل الجهد، وممارسة النشاط. فلا توجد معاصــرة من المنازل، ولا توجد زعامة تاريخية تبقى إلى الأبد، تعيش على رصيدها الماضي وبعد أن تتحول إلى مجموعــة مــن رجال الأعمال.

ثالثاً: ماذا تعني الأصالة والمعاصرة؟

لا تعني الأصالة والمعاصرة وجمعها معــا أن يتحــول الأفراد أو المجتمعات إلى شقين": شق أصيل وشق معاصــر أو أن يعيش الأفراد وتحيا المجتمعات على مستويين: مستوى أصيل ومستوى معاصر. فيؤمن الفرد ببركة آل البيت كتراث أصيل، ويكون عالماً طبيعياً حائزاً على جــائزة نوبــل فــي الفيزياء. أو يؤمن بالقضاء والقدر ويكون هندسياً يعهد إليــه بالسيطرة على الفيضانات ومياه الأمطــار بإقامــة الســدود وتشييد الخزانات أو يكون قائماً على التخطيط ويعهــد إليــه بتدبير غذاء الأمة وإعداد موفور لها يحميها مــن المجاعــة

وسوء المحاصيل. أو يؤمن بالإرادة الإلهية التي ترعى كل شيء ويكون طبيباً مداويا يقدم وسائل العلاج لمرضاه. فيسلك بشخصيتين، ويعيش بمنهجين.

ولا تعني الأصالة والمعاصرة في المجتمعات إقامة دور للعبادة وزخرفتها وإنارتها، وإقامة دور للهو وزخرفتها وإنارتها فلا تعارض بين الدين والدنيا، بين الآخرة والدنيا أو كما يقول المثل الشعبي" ساعة لقلبك وساعة لربك". وبالتالي توفي المجتمعات حقها في الأصالة وبواجبها في المعاصرة، وكأنها تحيا حياتين، وتعيش عيشتين، وترضي نزعتين، وتلبي مطلبين، الإيمان والسياحة[1].

وبهذا المعنى يكون شعار" العلم والإيمان" كأساس تقوم عليه المجتمعات تعبيراً عن هذه الازدواجية بين الأصالة والمعاصرة. فالفرد مؤمن وعالم، والمجتمع مؤمن وعالم، والحياة تقوم على العلم والإيمان. ولكن الإيمان له ميدان والعلم له ميدان آخر، لا يتحدان بل يتجاوران، دون نظر

---

[1] انظر التفكير الديني وازدواجية الشخصية " ، المصدر السابق ص ١١١ – ١٢٧ .

للإيمان من خلال العلم أو للعلم من خـلال الإيمـان. وهـو الموقف الذي أدانه تراثنا القديم الذي تقوم فيه صلب علومـه على الوحدة العضوية بين العلم والدين، بين الدين والفلسـفة، بين العقل والنقل، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وعـادة ما يتم التضحية في هذه المجتمعات بالعلم والدين معا عنـدما يستخدم العلم لتأويل الدين أو الدين لتأويل العلم في محاولات الربط بينهما من العلماء المتدنين أو من المتدينين العلماء.

وغالباً ما ينتهي هذا النوع من الجمع المـزدوج بـين الأصالة والمعاصرة في الأفراد والمجتمعات إلى نـوع مـن النفاق. إذ يعيش الفرد أو المجتمـع أحـد المسـتويين فـي الأعماق، والمستوى الآخر في السطح، ولما كانت الدنيا أكثر واقعية من الآخرة فإنها تفرض نفسها ثم تأتي الآخرة كغطاء خارجي لها فتصبح المعاصرة هي الأساس، والأصالة هـي الفرع، المعاصرة هي الحياة في العمق، والأصالة هي الحياة على السطح، فتنقلب الآية، ويعيش الإنسان في الدنيا مقلوبا.

إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنيـة عضـوية بينهما بحيث تتحقق وحدة الشخصـية فـي حيـاة الأفـراد والمجتمعات. فالإنسان لا يكون إلا واحداً في حياته وغايتـه

ومنهجه. والمجتمع أيضاً لا يكون إلا واحدا في هدفه ونظامه ورؤيته. الحقيقة واحدة سواء كانت دينية أم علمية، والحياة واحدة سواء كانت دنيوية أو أخروية، والعالم واحد سواء كان في معمله أو في دار للعبادة، والعلم واحد سواء كان إلهيا أو إنسانياً. ومن ثم لا ينشأ خطر الازدواجية وما يصاحبها من مظاهر للنفاق بل تكون الحياة الصريحة المتمثلة في وحدة الداخل والخارج.

ولا تحدث هذه الوحدة العضوية بين الطرفين، الأصالة والمعاصرة، إلا بوجود طرف متوسط ثالث تتحقق فيه هذه الوحدة، ويكون أشبه بمركب الموضوع بعد الموضوع ونقيضه. هذا الطرف الثالث هو الواقع، حياة الإنسان، العصر الحاضر، روح العصر، دور الأجيال. لا تتحقق هذه الوحدة إذن نظريا منطقياً بل علميا في الزمان والمكان، في عصر معين، وفي مكان معين، ولجيل معين. فالواقع الاجتماعي هو الذي يفرض نفسه على الأصالة والمعاصرة للتوحيد بينهما من خلاله وتحقيقاً لمتطلباته. ومستقبل البشر هو الذي يحدد مدى ارتباطه بالأصالة ومدي حاجته إلى المعاصرة.

تعني الأصالة والمعاصرة إذن وحدة بعـــدي الزمـــان، وحدة الماضي والحاضر. فما الحاضر إلا تراكم للماضــــي، وما الماضي إلا معاش فـــي المحاضـــر، فالإنســـان كـــائن تاريخي، له مساره في الزمان. فلا هو كائن ميت، تحول إلى متحف، ولا هو يعيش لحظات انبثـــاق وفـــورات مســـتمرة، مجرد قطرات من الغيث، يمتصها الواقـــع ولا تمتـــد فـــي التاريخ، لا تتحول إلى روافد وأنهار أو تنتهي إلى تكوين واد مصب، تعني الأصالة والمعاصرة بهذا المعنى القضاء علـــى الانفصام في الشخصية وعدم ضياع العمـــر فـــي مشـــاهدة حوادث التاريخ والإنسان خارجها دون أنم يكون جزءاً منهـــا ودون أن يكون له دور في تحديد مسارها[1].

كما تعني الأصالة والمعاصرة الصدق مع النفس لتحقيق وحدة الشخصية، والصدق مع الواقع لتحقيق الوحدة الوطنية، فكل قوى النفس العلمية والوجدانية العقلية والقلبية تجد معبرا عنها، ومفجرا لطاقاتها، ومحققاً لها. كما أن قـــوي التغييـــر

---

[1] انظر " التراث والتجديد " ص ١٠ – ٢٦ المركز العربـــي للبحـــث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ .

الاجتماعي ومناهج تحديث المجتمعات على اختلافها تجد حداً أدنى من الحوار والتعاون فيما بينها. فأنصـــار الأصـــالة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين المعاصرة بحيث تكـــون المعاصرة امتدادا لها. وأنصار المعاصرة لا يرفضون وحدة عضوية بينها وبين الأصالة بحيث تكون الأصـــالة تعميقـــاً وتثبيتا لها.

رابعاً: كيف تتحقق الأصالة والمعاصرة؟

لا تتحقق الأصالة والمعاصرة عـــن طريـــق التوفيـــق الخارجي بين الاثنين من أجل تحقيق هدف يبغيـــه الجميـــع ويسعى إليه الكل للجمع بين الحسنيين، الدين والدنيا، الماضي والحاشر، الأنا والغير، وبالتالي عمل باقة من الزهور وينتقي فيها من الاثنين أفضل ما فيهما. ولما كان احتمـــال الحكـــم الخاطئ قائما فقد يؤخذ من الأصالة معوقات التقدم وتتـــرك دوافعه، وقد تؤخذ المعاصرة بمعنـــى الحداثـــة والعصـــرية كأسلوب في الحياة وبالتالي بتحـــول الأفـــراد كمـــا تتحـــول المجتمعات إلى كائنات ممسوخة مشوهة لا قوام لها، عجوز ملطخة بالمساحيق والألوان.

وكثيراً ما يتم التوفيق على نحو انتقائي صرف وطبقاً لأهداف شخصية خالصة أو مصالح فئوية. فيدعي المحدث أو المصلح أو المجدد أنه وحده الذي جاء بمربط الفرس، وأنه وحده هو القادر على حل العقدة. فيأخذ نصيبه من الشهرة، ويعتلي منصات الخطابة وتتصدر أخباره وصوره أجهزة الأعلام خاصة إذا ما راجت السوق. وإذا كانت المجتمعات بطبيعتها ترفض الاختيار بين الطرفين المتعارضين، الأصالة والمعاصرة، وتريد الجمع بينهما، فإذا ما حقق لها أحد ذلك فإنها ترفعه إلى مستوى الأبطال، وتجعله المتحدث الرسمي باسمها.

وغالباً ما تكون الانتقائية من الخارج أي من المعاصرة وعلي الأصالة أن تكيف نفسها طبقاً لها. فيؤخذ مذهب غربي على أن به خلاص الأمة من غفلتها وسكونها وتخلفها مثل الوضعية أو الشخصانية أو الوجودية أو الماركسية أو الليبرالية وذلك من أجل القضاء على معوقات التقدم مثل الخرافة أو غياب الإنسان أو الصورية أو الاستغلال أو القهر والتسلط. كما قد يحدث انتقاء لبعض المناهج الغربية لتجديد التراث وإعادة مثل الديكارتية وإعمال الشك في الموروث أو

البنائية أو الفينومينولوجيا. وغالباً ما يكون الانتقاء بناء على الهوى والمزاج الشخصي.

وفي أقل الأحيان يكون الانتقاء من الداخل أي من الأصالة، فتؤخذ نماذج مضيئة، شخصيات أو مذاهب أو حركات اجتماعية، من القديم كنبراس للمعاصرة مثل أبي ذر الغفاري رائدا للاشتراكية أو نظرية الاستخلاف كحل لموضوع الملكية أو ثورة القرامطة أو الزنج كنماذج لثورات المضطهدين. كما قد تؤخذ اتجاهات وفرق كنموذج لإصلاح الأمة مثل عقلانية المعتزلة وابن رشد. كما قد تؤخذ بعض المناهج كنموذج لما يمكن أن يكون عليه منهج الأمة المنهج الأصولي القائم على استقراء العلل. وغالباً ما يتم هذا الانتقاء لصالح الطبقات الاجتماعية. فتنتقي الطبقات العليا القيم الصوفية من صبر ورضا وتوكل وزهد وفقر. كما تنتقي الطبقات المتوسطة قيم القانون والنظام. ونادراً ما تجد الطبقات الدنيا من ينتقي لها قيم الثورة والتمرد لندرة المنظرين لمصالحها.

إنما تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق الطرف الثالث وهو واقع الأمة واحتياجاتها الراهنة. فهو القادر على

خلق الوحدة العضوية بين الطرفين المتعارضين. ولذلك لزم أولاً رصد حاجات العصـــر، والتعـرف علـــى متطلباتـــه، وتشخيص المرحلة التاريخية التـــي تمـــر بهـــا المجتمعـــات الحالية. فتلبية هذه المتطلبات، وسد هذه الحاجات هي الغايـــة من تحقيق الأصالة والمعاصرة. وبعد الرصد والتشخيص يبدأ البحث في الأصالة التي غالباً ما تكون موجودة فـــي تـــراث الأمة وتاريخها لمعرفة كيفية دفع الواقع خطوة إلى الإمام أو منع معوقات التقدم من أجل تلبية هـــذه المطالـــب. فالقـــديم بطبيعته متشابه، يحتوي على النقيضـــين، تســـلط وحريـــة، رأسمالية واشتراكية، طبقية ولا طبقية، إشراقية وعقلانية ... الخ. وعادة ما يكون أحد أسباب التخلف هو ســـيادة طـــرف على طرف، وفقد التوازن في وجدان الأمة بـــين عنصـــري الشد والتوتر في الحياة الإنسانية.

وهنا يبدأ تحقيق المعاصرة عن طريق إعادة الاختيـــار بين البدائل من أجل إعادة التوازن إلـــى الوجـــدان القـــومي للمجتمعات[1]. فإذا كان التسلط هو النظام السائد فإن اختيـــار

---

[1] المصدر السابق، ص ١٨ – ٢١

الجانب التحرري في التراث القديم يحقق التوازن المطلـــوب في الوجدان المعاصر. وإذا كان النظام الإقطاعي الرأسمالي العشائري هو السائد في أحد المجتمعات فيكـــون الاختيـــار لجوانب العدالة الاجتماعية والمساواة من التراث القديم لإعادة التوازن إلى الوجدان المعاصر. وإذا كان المنهج السائد فـــي أحد المجتمعات هو النهج الإشراقي والعلم اللدني والنور الذي يقذفه الله تعالي في القلب فإن الاختيار يكون للمنهج العقلي أو المنهج الاستقرائي من أجل إعادة التوازن إلى وجدان الأمـــة وإعادة بناء العلم الإنساني البرهاني الطبيعي القائم على دليل العقل والمستمد من الطبيعة والمطابق لها.

لذلك كان من الضروري الوعي التام بالمرحلة التاريخية التي تمر بها المجتمعات حتى يمكن أولاً تشخيص المرحلـــة الراهنة ومعرفة مظاهر فقدان التوازن في وعيها القومي. كما أنه من الضروري ثانياً الوعي التام بتاريخ الأمـــة وتراثهـــا الماضي حتى يمكن رصد البدائل ومعرفة كيفية نشأتها وفـــي أي ظروف اجتماعية ولتحقيق أية أهداف سياسية حتى يمكن إعادة الاختيار بينها طبقاً لحاجات العصر وتلبيـــة مطالـــب الأغلبية الصامتة. وضروري ثالثاً تحديد المشروع القـــومي

للأمة كلها حتى يمكن تحديد المرحلة المستقبلية في تاريخ الأمة بعد تقسيم مشروعها القومي على مراحل بحيث يتم تحقيقها في عدة أجيال. ومن ثم لا يلعب الجيل الحاضر دور جيل مضى فتنشأ الحركات السلفية أو دور جيل آت فتنشأ الحركات الجذرية العلمية العلمانية. فالمجتمعات التراثية عادة ما تكون مرحلتها الراهنة هي المرحلة الليبرالية التي تقوم على نقد الموروث، والاعتماد على العقل دون السلطة، وإثبات الإنسان كقيمة مطلقة وبؤرة للكون، واستمداد العلم من الطبيعة وهو ما يسمى بعصر النهضة في كل الأمة. والحقيقة أن الأصالة والمعاصرة في جوهرها هي قضية التاريخ ومراحل التاريخ والمساهمة في دفع مسار التقدم في التاريخ أو بلغة هيجل" العقل في التاريخ".

خامساً: نماذج للمحاور الأساسية للأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا":

وبإعطاء نماذج عملية لكيفية تحقيق الأصالة والمعاصرة في مجتمعاتنا المعاصرة فإنه يمكن أولاً رصد المطالب الأساسية لعصرنا في أربعة مطالب:

أولاً: تحرير الأرض من الاحتلال العسكري الأجنبي أي تحرير الأراضي المحتلة في سيناء والضفة الغربية والقدس وغزة وفلسطين، والقضاء على كل مظاهر الوجود العسكري الأجنبي في صورة غزو أو قواعد أو حاميات أو تسهيلات، والقضاء على كل مظاهر النفوذ الأجنبي في مجتمعاتنا سواء كان ذلك في صورة أحلاف عسكرية أو معاهدات صداقة. وبالرغم من الإنجازات الهائلة لحركات التحرر الوطني وتحقيقها للاستقلال الوطني إلا أن قضية تحرير الأرض مازالت قائمة، وقضية السيادة الوطنية الفعلية على الأرض مازالت مطروحة.

ثانياً: تحقيق التنمية الشاملة ضد جميع مظاهر التخلف، والعمل على تقديم المجتمعات ونهضتها. فمن مظاهر التخلف مثلاً الأمية، وسوء الخدمات، وعدم استغلال الثروات الطبيعية، ووجود مجتمع طبقي تتفاوت فيه الدخول من واحد إلى ألف في مجتمع لا تسمح موارده القومية الحالية إلا بنظام لا طبقي تذوب فيه الفوارق بين الطبقات، ويكون فيه متوسط الدخل الفردي سنوياً

حوالي مائتين وخمسين جنيها، وبالتالي تكون الأنظمة الإقطاعية أو الرأسمالية أحد مظاهر التخلف. كما أن نظم القهر والتسلط التي تقضي على حرية الأفراد وحقهم في التعبير عن الرأي والمعارضة مظهر آخر من مظاهر التخلف. كما أن غياب الإنسان كقيمة تتم التنمية لها ووجود إنسان واحد هو الزعيم أو الحاكم أو الأمير أو القائد لأجله تنظف الطرقات وتنثر الزهور، ويتم الرفق بالمعوقين والعناية بالأطفال هو أيضاً أحد مظاهر التخلف بالرغم مما قد يحدث من تنمية خارجية.

ثالثاً: سلبية الجماهير، ولا مبالاة الناس، وفتور الشعب وسكونه ورضاه وعجزه إلا في فورات الغضب، ولحظات التمرد، وساعات الثورة وأيام الهبات الوقتية والانتفاضات الشعبية إذا ما تراكم الفقر، وعم الفتك، واستشرى البؤس، وساد الجوع أمام مظاهر البذخ والترف والبطنة ورغد العيش ونعم الحياة. لم يتحول بعد هذا الكم الهائل إلى كيف، ومازالت الملايين بعددها وليست بإمكانياتها وطاقتها. وهو ما لاحظه المصلحون

من قبل مثل الأفغاني والكواكبي فأصبحت الأغلبية لا وزن لها، وضاعت قيمة الكثرة في مقابل الأقلية النشطة سواء في الداخل تسيطر على الحكم ومصادر الثروة أو في الخارج تحتل الأرض، وتبغي التوسع، وتمارس العدوان اليومي.

رابعاً: قضية التجزئة والتشتت والتضارب، كل حزب بما لديهم فرحون، حتى عمت الفتنة، وتحولت الأمة إلى طوائف يقتل بعضها بعضا، وكأننا مازلنا في الفتنة الأولى بين علي ومعاوية، بين الحسن ويزيد، وإن اختلفت الأسماء، وتباعدت العصور، ضعفت شوكة الأمة، وقويت شوكة الأعداء. وفي نفس الوقت يتعلم أطفالنا وصيته الشيخ العجوز لأبنائه قبل أن يموت وحزمه العصي التي لا تتكسر مجتمعة وتتكسر متفردة، كل عصا على حدة. ونستحسن المثل والقول، ونحث على وحدة الأمة هدفاً ومصيراً[1]. بعد ذلك تبدأ

---

[1] انظر " اليسار الإسلامي " كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول ص ٣٠ – ٢٨ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١

مواجهة هذه القضايا الأساسية لعصرنا عن طريق الأصالة أي البحث في الجذور التاريخية لوجدان الأمة عن أسباب وجود هذه الظواهر وكيفية القضاء عليها عن طريق الاختيار بين البدائل.

فاحتلال الأرض إنما نتج عن إسقاط الأرض كقيمة من وعينا القومي في الألف عام الأخيرة، وبقاء الله خارج الأرض، والأرض خارج الله، نرنو إليه في السماء، ونرفع أكفنا له بالدعاء في حين جعلت الصهيونية الله الأرض وحدة لا تنفصم، وأخذت منا سبب قوتنا، ووضعنا بأيدينا في نفوسنا أسباب ضعفنا. وبالتالي فإنه يمكن إعادة التوازن إلى وجداننا القومي برتق الفتق، والعودة إلى الوحدة الأصلية بين الله والأرض، كما يتضح ذلك من آيات القرآن الكريم" إله السموات والأرض"،" رب السموات والأرض"،" وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله" فكل من يحتل الأرض فقد احتل" الله" وكل من يستولى على الأرض فإنه يكون قد

استولى على" الله" وعلى هذا النحو يتحول إيمان الناس إلـــى مقاومة للاحتلال، ويتحرر" الله" السجين [1].

ومظاهر التخلف في مجتمعاتنا يمكن مواجهتهـــا أيضـــاً بأصالة الأمة وتاريخها، وإعادة الاختيار بين البـــدائل حتـــى يعوج التوازن أيضاً إلى وجداننا القومي. فإذا كانت الأمية قد استشرت اعتماداً على العلم اللدني، وعم سوء الخدمات بسبب الأعداد للآخرة وترك الدنيا، ولم تستغل الموارد الطبيعية لأنه ما من دابة إلا على الله رزقها، ووجد مجتمع طبقـــي لأن الله جعلنا فوق بعض درجات، وعشنا في نظم التســـلط والقهـــر وغياب الرأس المعارض لأن الله دعانا لطاعته الله ولطاعـــة الرسول وأولي الأمر منا، وغاب الإنسان من وعينا لأن" كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"، أمكن بعد ذلك إعادة الاختيار بين البدائل فـــي التـــراث. فالأميـــة تتعارض مع احترام العلم، وتبجيل العلماء ورثة الأنبياء. وقد

---

[1] انظـــر " لاهـــوت الأرض " ، " الله " ، والشـــعب ، والأرض " ، " الصهيونية كثورة مضادة" في " الحوار الـــديني والثـــورة " ، ص ١٢٥ – ١٩٧ ، مكتبـــة الأنجلـــو المصـــرية ، القـــاهرة ١٩٧٧ (بالإنجليزية).

نزلت أول سورة في القرآن الكريم" اقرأ" تدعو إلى القــراءة والتعلم. ونقص الخدمات وسوء استغلال المــوارد الطبيعيــة يتعارض مع رسالة الإنسان في الأرض، والتمتع بــنعم الله، وتسخير الطبيعة له. ووجود مجتمع طبقــي يتعــارض مــع الأخوة في الله، ومالكية الله لكل شيء، واستخلاف الإنســان، وتحريم الربا واعتبار العمل وحده مصدر القيمــة. والــنظم التسلطية تتعارض مع خلق الله الناس أحراراً، والحكم لصالح الأغلبية، والشورى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكــر، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإعلان الشــهادة على الحق، غياباً أو حضوراً، نفياً أو إثباتاً كما يقضي بذلك فعلا الشهادة، النفي في" لا إله" والإثبات فــي" إلا الله" حتــى ولو أصبح الإنسان شهيداً جزاء له علة شهادته، فالشهادة في كلتا الحالتين واحدة، شهادة على الحق، وشهادة بالدم وغياب الإنسان كقيمة من وجداننا القومي يتعارض مع كون الإنسان خليفة الله في الأرض، كرمة الله في البر والبحر، وجعله في أحسن تقويم، وخلقه فأحسن خلقه. بل إن تراث الأمة ووحيها الذي نعتز به جوهره التقدم، فالوحي يتقدم من مرحلــة إلــى مرحلة، والشريعة تتقدم، ففيها الناسخ والمنســوخ، والأمــة

بتجديد دينها على رأس كل مائة سنة، وألا فما الحكـم مـن الإجماع، إجماع كل عصر، ومن الاجتهاد، اجتهاد كل فرد؟

أما لا مبالاة الناس وفتورهم فهي ترجـع إلـى فقـدان الوعي بالقدرة على الفعل، وإلى أنه لا فاعل حق إلا الله وأن ما دونه هو فاعل بالمجاز.كما يرجع إلى الإيمـان السـلبي بالقضاء والقدر وإلى انتظار الفرج. وبالتالي يمكـن إعـادة الاختيار بين البدائل، وتغليب خلق الأفعال، وحرية الإنسان، وقدرتها على الفعل والاختيار، وأن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وأن كل نفس بما كسبت رهينة، وأن كل إنسان قد ألزم طائره في عنقه، وأن الإنسان خليفـة الله فـي الأرض، وان الأمانة قد عرضت على السـموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وأن الأرض يرثها العباد المتقون، وأننا خير أمة أخرجت للناس، لها مكان الصدارة، ومؤهلة بخصائصها للقيادة.

وتجزئة الأمة وتفتتها وتشيعها أحزاباً إنما ترجـع فـي حقيقة الأمر إلى أنه قد استقر في وجـداننا القـومي حـديث الفرقة الناجية" ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلهـا في النار إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصـحابي" دون بـاقي الأحاديث التي تثبت الخلاف في الرأي مثل" اختلاف الأئمـة

رحمة بينهم"، وتقر التعدد مثل أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم. فأصبح وجداننا القومي أحادي الطرف بعد القضاء على المعتزلة وانتصار الأشاعرة، وبعد الهجوم على العلوم العقلية وانتصار التصوف، وبعد إخراج ابن رشد من وعينا القومي وبقاء الغزالي واستمراره إلى اليوم. إعادة البدائل إذن تعيد التوازن إلى وجداننا القومي. والتعدد أحد مظاهر الوحدة، فالله واحد، والأمة واحدة، وبالتالي كانت مهمة التوحيد كاسم فعل هو توحيد الأمة، وحمايتها من التجزئة في إطار من التفرد والاختلاف[1].

وعلى هذا النحو تتحقق الوحدة العضوية بين الأصالة والمعاصر، وتلبي احتياجات الأمة في لحظتها الراهنة. وهي مهمة جيلنا دون دعاية أو إعلان أو انتهازية أو ذرائعية بل كتصور علمي للواقع، وكموقف شريف تجاه مصير الأمة، وعلى هذا النحو تستمر النهضة، وتتأصل جذورها، وتحقق أهدافها. وقد بدأناها منذ القرن الماضي، ويبدو أنها لم تكتمل بعد بالرغم من جهود مضنية لعدة أجيال.

---

[1] انظر " الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر " المستقبل العربي، يناير ١٩٧٩ ، الفصل الثاني، الدين والتحرر الثقافي.

نحن والتنوير(*)

نحن هذا الجيل[1] الذي يبحث له عن دور يقوم به في مرحلة تاريخية محددة والذي مازال يرى دوره إما في الرجوع إلى الماضي وإعادة تأسيس عصرنا الذهبي وإما في استباق المستقبل وتكوين دولة علمية اشتراكية وإما في القيام بثورات عربية لا تقوم إلا لكي تتعثر، تنفصل شعاراتها عن واقعها، وتكتفي بأن تعيش في الحاضر مقطوعة الصلة بين ماضيها ومستقبلها. نحن هذا الجيل الذي عاصر ثلاث هزائم متتالية فإذا حاول تجاوزها مرة عصفت به ألاعيب السياسة

(*) قضايا عربية . السنة السادسة ، العدد الثالث ، تموز / يوليو ١٩٧٩.

(1) قضايا عربية. السنة السادسة ، العدد الثالث ، تموز / يوليو ١٩٧٩ ألقي هذا البحث في صيغة مختصرة باللغة الفرنسية في المائدة المستديرة التي عقدت بالمغرب بين ٢ – ٨ إبريل الماضي عن " التراث والتحرر " التي نظمها الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المغربية. انظر تقريراً مفصلاً عن هذه الندوة بعنوان"من التراث إلى التحرر "في مجلة العربي يونيو ١٩٧٩

وتم حصاره بين خيانة القيادات وعجز الشعوب. نحن هـذا الجيل الذي مازال به الرمـق، ومـازال يرضـى بتحمـل مسئولياته وإعطاء شعوبنا كشف الحساب والذي لم ييأس بعد من إمكانية إقالة الثورات العربية من عثرتها بعد أن دب فيه روح الأمل أثر الثورة الإيرانية العظمي التي بينـت لـه أن مشروعنا القومي الذي صنعناه لمعاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية والرجعية ولتحقيق الحرية والاشتراكية والوحدة مازال مشروعاً شرعيا لشـعوبنا لـولا أن تنقصـه تجـذير جماهيرنا له وربطه بعقائدها وإن لم تنقصه الزعامة.

والتنوير هو ما نشعر بأننا تركناه بعد أن بدأنا في القرن الماضي، وبعد أن أردنا أن نستبق الأحداث ونعيش أحلامنـا وكأنها وقعنا، فتصورنا أننا جيل الثورة وأن مراحل الإحيـاء والإصلاح والنهضة قد ولت وانتهت، وأننـا الجيـل الـذي سيحقق آمال الأمة العربية من حرية واشتراكية ووحدة. ثـم اكتشفنا بعد هزائمنا المتتالية أن التخلف لـيس فـي الـنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحدها بل فـي طريقـة تصورنا للعالم وفي قوالبنا الذهنية ومكوناتنا النفسية. وأننـا مازلنا نريد أن نؤسس العالم الجديد بعقلية القديم في حين أن

الثورة لا تحدث إلا في الذهن أولاً. ولما كان التنوير يعني قدرة الإنسان بعقله على التصدي للقديم، وتمسكه بحريته في الفكر وفي السلوك، ومطالبته بنظام ديمقراطي يقوم على الحرية والمساواة، شعر جيلنا بأن تحديد صلته بالتنوير وجعل مهمته منه يكون أقرب إلى وضع السؤال الصحيح: أين نحن من قضية التنوير الآن؟

ولكن أي تنوير نقصد؟ هل هو التنوير المعروف في القرن الثمن عشر في الغرب والذي بدأ في ألمانيا على أيدي هردر وكانط ولسنج ومندلسون، وفي فرنسا لدى فولتير ومنتسكيو ودالمبير وديدرو وفلاسفة دائرة المعارف الفلسفة بوجه عام وفي أمريكا عند توماس بين وفي وثيقة إعلان الاستقلال، وفي إيطاليا عند فيكو خاصة وأن مفكرينا في القرن الماضي قد تتلمذوا على أيديهم، فقد كان الطهطاوي في نهاية الأمر أبنا لمبادئ الثورة الفرنسية؟ أم هل التنوير المقصود هو ما بدأه مفكرونا في القرن الماضي وعلى رأسهم الطهطاوي والليبراليون بوجه عام، والأفغاني والمصلحون الدينيون، وشميل والعمانيون، فقد وقف كل فريق موقفاً نقدياً من التقديم، وإن اختلفت البواعث

والأهداف، وحاول تأسيس المجتمع الجديد على أساس من العقل والعلم والحرية والديمقراطية، وبالتالي تكون مهمتنا هي إكمال م بدأه الجيلان أو الثلاثة أجيال الماضية؟ أم هل التنوير هو ما بدأه المعتزلة القدماء الذين عرفوا باسم" المفكرون الأحرار" في الإسلام والذين ظهرت علي أيديهم أفكار العقل، والحرية، والغائية، والمصلحة، والشورى، والعمل، والاستحقاق، وبالتالي تكون مهمتنا هي أحياء التراث الاعتزالي بعد أن عاش مائتي سنة قضت عليه المحنة إلى أن هدم الغزالي العقل تماماً لحساب الذوق، ولم تنفع بارقة ابن رشيد في رأب الصدع، فسادت الأشعرية المنتصرة بعد أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة السنية، وازدوجت بالتصوف فساد الموروث على عقولنا أكثر من ألف عام حتى بدأ فكرنا الحديث منذ القرن الماضي ينحو نحو الاعتزال من جديد إن لم يكن في التوحيد بل على الأقل في العدل، وبالتالي تكون مهمتنا هي أحياء التراث الاعتزالي من جديد حتى ندخل في معارك التنوير من داخلنا، وكأن التخلف ما هو إلا عارض في حياتنا؟ أم أن التنوير الذي نوده ما هو إلا أحد متطلبات عصرنا، يفرضه الواقع العربي ثم يشير علينا باستلهام

التنوير الغربي نظرا لتشابه ظروفنا معه أو باستئناف تنويرنا الذي بدأناه في القرن الماضي أو بإعادة الاختيار بين الأشعرية السائدة والاعتزال المعزول أو بالتعبير عن متطلبات واقعنا العربي مستلهمين حاجات شعوبنا ومدافعين عن مصالحها العامة؟

وبصرف النظر عن المصدر التاريخي للتنوير فإن هذه المحاولة تهدف إلى رصد المفاهيم الأساسية لأية فلسفة تنوير بصرف النظر عن نشأتها في مرحلة تاريخية معينة في حضارة محددة، ويمكن إيجاز هذه المفاهيم في ستة: العقل، والحرية، والإنسان، والطبيعة، والمجتمع، والتاريخ.

١- العقل:

حددت فلسفة التنوير في الغرب ثلاث وظائف للعقل. فهو أما العقل الصورى الخالص الذي يضع المقدمات وينتهي منها إلى النتائج، وهو العقل الرياضي الاستدلالي الذي بدأه ديكارت وسار فيه ليبنتز واسبينوزا والذي سماه أيضاً المعتزلة الأوائل البديهات أو البداءات أو الأوليات أو النظر واعتبروه أول الواجبات على المكلف. وأما عقلي حسي يتعامل مع العالم الخارجي من خلال التجارب الحسية، وهو

عقل استقرائي يقوم على التحليل الكمي للظواهر، وهو العقل الذي سارت فيه المدارس الإنجليزية وعلى رأسها لوك وهوبز وهيوم، وهو أيضاً العقل الذي استعمله علماء أصول الدين القدماء وسموه المجربات أو المشاهدات أو الحسيات والذي سماه علماء أصول الفقه السبر والتقسيم والبحث عن العلل وتقسيم العلل إلى مؤثرة ومناسبة وفاعلة يناط بها الحكم. وإما عقل حدسي يدرك الحقائق إدراكا مباشراً بلا أعمال نظر أو إقامة برهان وهو العقل الذي بدأه ديكارت أيضاً حتى أصبح مطلب البداهة والوضوح والتميز أقصى ما يميز التنوير، وهو العقل الذي كان يلجأ إليه القرآن في مطالبته المؤمنين بالنظر والتأمل، العقل الطبيعي أو النور الفطري، أو الفطرة التي فُطر الناس عليها أو صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، وهو العقل الذي استعمله الفلاسفة والفقهاء والذي سماه الصوفية البصيرة أو الرؤية أو الكشف أو الذوق.

فأين نحن من هذه الاستعمالات الثلاثة للعقل؟ أن العقل الاستدلالي لدينا في حياتنا العامة لا ينتهي من مقدماته إلى نتائج متسقة معها، فإذا كانت المقدمات مثل إسرائيل

اغتصبت أرض العرب فإن النتيجة تكون" تحرير الأراضي العربية" أو" الاستعداد لاسترداد الأراضي المحتلة" ولكننا نذكر المقدمات ولا ننتهي إلى نتائج مستمدة منها. ومن ثم غاب الاستعمال المنطقي للعقل. وقد نستعمله استعمالاً صورياً خالصا بمعنى الاقتصار على الشعارات كمقدمات والانتهاء منها إلى شعارات أخرى كنتائج دون أن تمس الواقع العلمي خشية منه أو عجزا عن تغيره، وبالتالي ظل العقل فينا قائماً لا مستقر له ولا وطن. أما العقل الحسي فقد غاب أيضاً في وجداننا المعاصر إذ أننا لا نقيم استدلالاتنا على التحليلات الإحصائية الكمية، ونكتفي بمبادئ كيفية عامة تعصي على السيطرة والإحكام. فإذا كان سكان إسرائيل مثلا ثلاثة ملايين نسمة والعرب أكثر من مائة مليون فإن المعركة تفرض أن نضع تحت السلاح ثلاثين مرة أكثر مما تضعه إسرائيل، في حين أننا في كل حرب مضت كانت إسرائيل تضع أكثر مما نضعه تحت السلاح. وإذا كان الدخل القومي في مصر مثلا أربعة بلايين جنيه سنوياً وعدد سكان مصر حوالي أربعين مليوناً فإن نصيب كل فرد من الدخل القومي يكون حوالي مائة جنيه سنويا ومن ثم يستحيل وجود طبقة

من الأغنياء في مصر أو يستحيل وجـود نظـام اجتمـاعي يسمح بتفاوت طبقي. ومن ثم غاب العقل الحسي من حياتنـا وأصبحنا نفكر في جانب والواقع الحسي فـي جانـب آخـر وكأننا لا نفكر بعيوننا. أما العقل الحدسي الذي يدرك الحقائق الواضحة المتميزة فإنه تحول لدينا إلى عقل إشـراقي وإلـى نور يقذفه الله تعالى في القلب وإلى واردة أو كاشفة أو بارقة أو مدد السماء إلى آخر ما سماه الصوفية فـي مصـطلحات العلم اللدني. فالزعيم ملهم، تأتيه الأفكار فجأة وهو يطل مـن فوق قمم الجبال أو بعد صلاة الاستخارة أو بالتوجه إلـى الله في دعاء حار، في جلباب أبيض، وفي يده مسـبحة، وعلـى شفتيه تمتمات. ومن ثم ضاعت في حياتنا المعاصرة وظائف العقل الثلاث التي حددها التنوير. وجعلنا العقل نوعـا مـن الإلهام الذي أبطله علماء أصول الدين القدماء كمـا أبطلـوا التقليد والإمام المعصوم كمصدر من مصادر المعرفة.

والحقيقة أننا تركنا ما بدأناه في القرن الماضي من دعوة إلى أعمال العقل والنظر سواء في حركات الإصلاح الـديني حيث ركز محمد عبده خاصة على استقلال العقـل وقدرتـه على إدراك الحقائق. أو في الدعوات العلمانيـة التـي رأت

وظيفة العقل الأساسية في نقد الموروث والتوجه إلي كل ما لا يقوم على برهان بالنقد والتفنيد والكشف عما في حياتنا العامة من أشباح وأساطير وأوهام وخرافات. أو في الدعوات الليبرالية التي كان العقل فيها مناطاً للتحديث ودعوة لمحو الأمية، وتأسيس مناهج التربية الحديثة. كما أننا تركنا مواطن القوة في تراثنا القديم حيث أجمع علماء أصول الدين على البدايات العقلية كمصدر للمعرفة وحيث أجمع المعتزلة والفقهاء على أن العقل أساس النقل، وأن من يقدح في النقل. وحيث جعل الأصوليون العقل أو دليل الاستصحاب مصدراً من مصادر التشريع، وحيث جعل الفلاسفة العقل مرادفاً للوحي، فوضعوا الفيلسوف بجوار النبي. بل وجعلوا الفلسفة أعلى من النبوة حيث إن العقل أسمى من الخيال، يدرك الحقائق مباشرة في حين يدركها الخيال بالتشبيه والصورة. ثم أخذنا مواطن الضعف في تراثنا القديم حيث كان النقل مازال مصدراً من مصدراً من مصادر المعرفة عند علماء أصول الدين وحيث كان النقل أساساً للعقل عند الحشوية والأشعرية، وحيث كان العقل في حاجة إلى وصي أو نبي أو ولي عند الصوفية، وحيث كان العقل في أسمى وظائفه عقلاً

إشراقياً متصلا بالعقل الفعال، ترتسم فيه العلوم، وتنقش فيه المعارك كما الحال عن الفلاسفة. تراجع العقل في حياتنا المعاصرة، وظل معدوم الأثر، عاجزاً عن أن يقترب من أي موضوع خاصة تلك التي وضعها المجتمع أمامنا وكأنها مقدسات أو محرمات لا يجوز الاقتراب منها أو تناولها: الله، والسلطة، والجنس، واتهمنا كل من يعمل عقله بالكفر والالحاد. لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب أو سلطة التقاليد الموروثة أو سلطة الحكام القائمين. فإما العقل الذي يملك كل شيء ويطلب البرهان والدليل وإما الخوف والعجز والتسليم والخضوع.

٢-الحرية:

قامت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الغرب للتأكيد على حرية الإنسان في التفكير والتعبير والإيمان واختيار النظم السياسية، فأصبحت الحرية أول مبدأ من المبادئ الثلاثة التي نادت بها الثورة الفرنسية. تتمثل الحرية أساساً في البحث والاجتهاد دون قبول أي شيء دون أن يعرض على الإنسان فيقره أو ينفيه. لم يعد الإنسان ملتزما بقال أرسطو أو قال الكتاب أو قال الأمير بل بما يراه هو

بنفسه نتيجة لبحثه الحر واعتماداً على جهده الخاص بعد أن اكتشف زيف القدماء وخطأ الكتاب ونفاق الحكام ودفاعهم عن مصالحهم الشخصية والتضحية بمصالح البلاد. وقد تمثلت حرية البحث في فلسفة التنوير في عبارة لسنج المشهورة:" والله لو وضعوا الحقيقة في يميني والبحث عن الحقيقة في يساري لاخترت يساري"[1]. ثم أتت حرية المواطن تعبيراً عن حرية الفكر، وتم قهر التعصب الديني والتسلط السياسي، والنظام الملكي، وإقطاع الأمراء[2] من أجل إقامة نظام آخر سماه اسبينوزا" مواطن حر في جمهورية حرة".

ولكننا في تاريخنا الحديث يبدو أننا انشلغنا كثيراً بمقاومة الاستعمار وناضلنا من أجل استقلال البلاد ضد الاحتلال والسيطرة الأجنبية، فأصبحت الحرية لدينا تعني التحرر من الاستعمار ومن أذنابه أي من الحكام والأمراء

---

[1]انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧

[2]انظر كتابنا: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، الطبعة الثانية، والأنجلو المصرية ، ١٩٧٨

الذين يدينون له بالولاء. ولم نركز كثيراً على حرية التفكير، وعلى حق كل فرد في الاختيار بين البدائل، وضرورة البحث النظري دون أية أفكار أو عقائد مسبقة. وما زلنا نعتمد على حجة السلطة، سلطة الموروث أو سلطة القائمة. وما زلنا نرى أن الحقائق كلها قد أعطيت لنا سلفاً في كتاب علينا أن نفهمه ونستخرج منه حلول المشكلات الحاضرة وأسرار العلوم في المستقبل، وأن دورنا لا يخرج عن دور المهمشين الشارحين العارضين المتلقنين ولا يتجاوزه إلى دور الخالقين المبدعين المكتشفين الواضعين.

أما فيما يتصل بحرية الأفعال، وحرية المواطن في اختيار نظم الحكم، فإننا صرنا جميعا أشعرية طبقاً لعقيدة الدولة السنية الرسمية أي أن التوفيق أو الخذلان من الله، وأن الله هو الذي يتحكم ليس فقط في أفعال الإنسان الخارجية بل في أفعال الشعور الداخلية من إيمان أو كفر، طاعة أو معصية، هداية أو ضلال! وإن الإنسان ليس لديه قدرة على الفعل حتى يتهيأ له، ولا مع الفعل حتى يؤتيه، ولا بعد الفعل حتى يكون مسئولاً عنه، ولكن الله يخلق له ساعة الفعل قدرة يمكنه بها أن يأتي بالفعل، نهازاً للفرص، وتابعاً للقدرة

الإلهية على ما هو معروف في نظرية الكسب الأشعري. فتوقفت حرية الأفعال كلها على خلق الإرادة الإلهية للقدرة فينا ساعة الفعل، وبدونها لا يمكن للإنسان أن يكون صاحب أفعاله! أما الصوفية فقد أسقطوا تدبير الإنسان كلية، فالإنسان لا يكون كاملاً إلا إذا تخلى عن أفعاله حتى يفعل الله فيه ما يشاء. ثم تركنا مظاهر القوة في تراثنا عند المعتزلة في تأكيدهم على حرية الأفعال. وأن للإنسان قدرة قبل الفعل حتى يتهيأ له ويدبر أمره ويخطط له، ومع الفعل حتى يأتيه جون انتظار مدد من الخارج، ويعد الفعل حتى يكون مسئولاً عن أعماله في التاريخ أمام الأجيال القادمة. وللإنسان قدرة على الاختيار بين الممكنات ما دام له عقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح تمييزا موضوعياً بناء على المصلحة والمفسدة أو النافع والضار.

أما نظمنا السياسية والاجتماعية فإنها ما زالت دون الحرية بكثير إن لم تكن معارضة لها تماماً نظراً لما تقوم عليه من تسلط وإرهاب صحيح أننا حصلنا على استقلال البلاد، وتحررنا من الاستعمار الأجنبي، ولكننا لم نحصل على حرياتنا السياسية في النظم القائمة، وما زلنا نعاني من

أزمة الحرية والديمقراطية في حياتنا المعاصرة. وهي ليست أزمة وليدة من بعض القوانين أو الدساتير المقيدة للحريــات بعد الاستفتاءات الشعبية عن سلب الناس حرياتهم في التعبير والحركة ولكنها ناتجة عن قوالب ذهنية موروثة تقوم أساســاً على سلطوية التصور، وأن الكون كله مرتب على درجــات بين القمة والقاعدة، تأتي السلطة من القمة وما على القاعــدة إلا الطاعة والتنفيذ. القمة الأمر والقاعدة المأمور. وكل مرتبة عليا من مراتب الهرم تكون بمثابة قمة بالنسبة إلى المرتبــة إلى دونها. ومن هنا ينشأ المجتمع التسلطي أو البيروقراطــي الذي يقوم على عدم تساوي الأطراف بين الآمر والمــأمور، مجتمع السيد والعبد، الرئيس والمرؤوس، الياقــة البيضــاء والياقة الزرقــاء. أن مجتمعاتنــا الحاليــة مــا زالــت دون المجتمعات التي تقوم على الحرية وأن نظمنا الحالية أيضاً ما زالت دون النظم التي تقوم على الديمقراطية، ومن ثم فــنحن دون التنوير، ولن نلحق بعصر التنوير إلا بحل أزمة الحرية

والديمقراطية في وجداننا المعاصر، والقضاء على سلطوية التصور إلى تصور آخر يقوم على التساوي بين الأطراف[1].

٣- الإنسان:

ورثت فلسفة التنوير في الغرب كل منجزات العصور الحديثة فيما يتعلق بالإنسان كبؤرة جديدة ترتكز على الحضارة الغربية بعد أن كانت مرتكزة على الله في العصر الوسيط. ففي القرن الرابع عشر بعد عصر أحياء الآداب القديمة، ومن خلال الأدب تم اكتشاف البعض الإنساني للحياة. ثم جاء الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر ليؤكد حرية المسيحي، وصلته المباشرة بين الإنسان والله دون توسط للكهنوت ورجال الكنيسة، وحقه في التفسير الحر للكتاب دون ما سلطة. وحددت الإيمان في قلبه في لحظة زمنية وبالتالي ظهر الإنسان في مقابل الله والسلطة الكهنوتية. ثم جاء القرن السادس عشر عصر النهضة حيث

---

[1] انظر مقالنا: " الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر" المستقبل العربي - يناير ١٩٧٩ ، الجزء الثاني : الدين والتحرر الثقافي.

ظهرت النزعة الإنسانية عند أراسموس، وأصبح الإنسان بعقله وإرادته وحياته ووجوده محوراً للكون. ثم أتى القرن السابع عشر ليضع الأنا أفكر كبداية للمنهج وكبؤره للكون يتم من خلاله نسيج كل شيء ثم تفجر هذا الأنا أفكر في فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ظهور الإنسان كمواطن في دولة، حر الفكر ومستقبل الإرادة. ومن ثم ظهر الإنسان في فلسفة التنوير بعد نضال دام حوالي أربعة قرون من الزمان. وما زالت الحضارة الغربية تفخر حتى الآن على غيرها من الحضارات بأنها ذات النزعة الإنسانية، وبأنها الوحيدة التي اكتشفت الإنسان كبعد أنطولوجي.

وقد بدأنا منذ القرن الماضي في الاقتراب من الإنسان ولكن دون أن يكون بؤرة للكون ومحوراً للوجود. فقد كان الإنسان في فكرنا الديني الإصلاحي الأخير ملحقاً بالأمة وبالجامعة وبالشعب من ناحية وبالله من ناحية أخرى، وكان في فكرنا العلمي العلماني الحديث ملحقاً بالطبيعة وبالتغيير وبالمادة الحسية، وكان في فكرنا الليبرالي ملحقاً بالدولة وبالدستور وبالقانون. فلم يستطع فكرنا الحديث بكل روافده اكتشاف الإنسان كبعد مستقل عن الجماعة وعن الطبيعة

وعن الدولة. وقد كان من الطبيعي أن لا يستطيع ذلك، وذلك لأن تراثنا القديم أيضاً لم يجعل الإنسان بؤره الحضارة. بل كانت حضارتنا مركزة حول الله وليس حول الإنسان. ففي علم أصول الدين ظهر الإنسان الكامل في صورة الله. فتصورنا الله على أنه ذات وصفات وأفعال مع أن الإنسان هو الذات والصفات والأفعال. وتصورنا الله على أنه عالم وقادر وحي يسمع ويبصر ويتكلم ويريد مع أن الإنسان هو العالم القادر الحي الذي يسمع ويبصر ويتكلم ويريد. وهكذا أعطينا الله صفات الإنسان في لحظات عجزنا. وألّهنا ما لم نستطع تحقيقه بالفعل في حياتنا الدنيوية[1].

أما الفلسفة فقد انقسمت إلى ثلاثة أقسام: منطق وطبيعيات والهيئات. فالمنطق آلة تعصم الذهن، أي ذهن، من الخطأ. ويتحدث لا إلي الفرد بل إلى الفكر المجرد وبقضاياه الصورية الخالصة، والطبيعيات تحليل للعناصر الأربعة، بسائطها ومركباتها. الإلهيات وصف للموجود الأول

---

[1]انظر مقالنا " الاغتراب الديني عند فيورباخ " عالم الفكر، يونيو ١٩٧٩، دراسات فلسفية ، ص ٣٩٣ – ٤١٥ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨

وصفاته. أما الإنسان فلا وجود له إلا من حيث هـو بـدون ومن ثم فهو موضوع طبيعي أو من حيث هو نفس أو عقـل يتصل بالعقل ومن ثم فهو موضوع إلهـي ولكـن لا يوجـد مبحث مستقل للإنسان الذي لا هو بالإنسان الطبيعي ولا هو بالإنسان الإلهي، الإنسان الفرد من حيث هو حيـاة ووجـود وزمان. أما التصوف فقد عرف الإنسان من حيث هو قلب أو ذوق أو عاطفة أو انفعال أو تجربة أو حال في البداية حتـى ينتهي به المطاف إلى الفناء كلية عن ذاته في الله بالرغم من محاولات إقبال في استرداد الذاتية وإثباتها للإنسان خاصـة وأن" خودي" أي الذاتية هي من نفس المصدر" خودا" أي الله. أما في أصول الفقه فقد عرف الإنسان من حيث هو مطبـق للأوامر مجتنب عن النواهي، الإنسان الذي تظهر الشـريعة حية في حياته. صحيح أن الشريعة تقصد الإنسان ولكن فـي وعينا الشعبي أصبح الإنسان هو الذي يقصد الشريعة[1].

---

[1]انظر مقالنا " لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم ؟ " قضـايا عربية، أكتوبر ١٩٧٨ ، دراسات إسـلامية ص ٣٩٣٩ – ٤١٥ ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١

وهذا هو السبب في أن أنظمتنا المعاصرة كلها قد جانبها التوفيق فيما يتعلق بقضية الإنسان بالرغم من رصد ملايين من الجنيهات من أجل إعادة بناء الإنسان المصري" في الجامعات المصرية بتوجيه من السلطات. فأنظمة الحكم لدينا لا تعترف بحق الإنسان كفرد في التعبير أو في الممارسة كما أن أنظمتنا التعليمية لا تهدف لإنشاء الفرد المتميز المستقل الخالق المبدع بل تجعله نسخة من الآخرين، متكررة بالآلاف، يستبدل كل منهم بالآخر. ومرافقنا العامة لم تقم على أساس من احترام كيان الفرد بل الزمرة، والحشر، والكتلة المتراصة من اللحمة البشري. وطرقنا لم تمهد من أجل الحرص على حياة الإنسان كقيمة مطلقة بل قد يتعثر في حفرة، أو يقع في بالوعة، أو تسقط عليه حجارة من منزل، أو تدهمه عربة، وسجوننا ومعسكراتنا وجيوشنا وتجمعاتنا كلها لم تقم على الإنسان باعتباره كائنا موجودا وكان أن يكون الفرد منا إنساناً أو الإنسان منا فردا نوعا من الرفاهية والترف لا يمكننا دفع ثمنه. فطالما لا ترتكز نظمنا المعاصرة على الإنسان، وطالما لم يصبح الإنسان ثورة في وعينا ومحوراً في الكون ومركز تصورنا للعالم سنظل قاصرين

عن بلوغ مرحلة التنوير. وما أسهل أن نصل إليها من خلال الأمانة التي يحملها الإنسان وخلافته في الأرض" أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان" وأيضاً " يا آدم إنا جعلناك في الأرض خليفة" ولكننا حتى كتابنا الذي يمد وعينا القومي باتجاهاته تركنا بؤرته وأخذنا هوامشه.

٤-الطبيعة:

وضعت فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر الطبيعة باعتبارها طبيعية مادية تدرك بالحس وتحكمها قوانين مطردة يمكن للإنسان معرفتها والتنبؤ بمسار الظواهر طبقاً لها بعد أن كانت الطبيعة في العصر الوسيط مجرد مقدمة لله وسلم للوصول إليه أو مجرد حركة وامتداد يمكن التحكم فيهما بالمعادلات الرياضية في القرن السابع عشر.

بل أصبحت الطبيعة أيضاً مقياساً لكل شيء، فهناك الدين الطبيعي كأساس لدين الوحي، وهناك العقل الطبيعي كمعيار لعقل السلطة، وهناك القانون الطبيعي كمقياس للقانون الإلهي. أصبحت الطبيعة ملهمة في الشعر والأدب، وكان" العود إلى الطبيعة" حركة تحرر في الفن، وأصبحت غاية

الفلاسفة هي توحيد الروح والطبيعة كما ظهر في المذاهب المثالية الألمانية. أن اكتشاف الطبيعة في فلسفة التنوير ليعد اكتشافاً للعالم والعودة إلى ملكوت الأرض بعد أن ظل الإنسان رانيا لمدة طويلة إلى ملكوت السموات.

وقد استطاع مفكرونا العلمانيون في القرن الماضي وعلى رأسهم شبلي شميل الإيعاز بالطبيعة في صورة نظرية النشوء، والارتقاء ثم تصور الحياة كلها على نحو طبيعي، النفس، والبدن والعمران، والتاريخ، والكون ولكن ظل أثره محدوداً نظراً لارتباط هذا الإيعاز بالحضارة الغربية، حضارة المستعمر الأجنبي، وبأسماء أفرنجية مثل هيغل وداروين وسبنسر وبشنر وكومت، والكل ليس مخزوناً نفسياً عند الجماهير، فلم يتعد أثره بعض الحلقات المثقفة المسيحية التي رأت في ثقافة الغرب جزءاً من ثقافتها الخاصة. ثم زاد الأمر تعقيداً معاداة الفكر الديني الإصلاحي المذهب الطبيعي. فقد كتب الأفغاني" الرد على الدهريين" لتفنيد المذهب الطبيعي الذي ظنه منافياً لنظرية الخلق وبالتالي فهو إلحاد صريح على مستوى الكون، وعدمية على مستوى الفلسفة، وشيوعية على مستوى الاجتماع، وكلها صور مختلفة

للدهرية. وبالرغم من محاولات فرح أنطون تأصيل المذهب الطبيعي في تراثنا القديم عن طريق ابن رشد وابـــن طفيـــل ومحاولات إسماعيل مظهر فيما بعد تأصيله من خلال ابـــن عربي وأخوان الصفا وأبي العلاء المعري وابن بشـــرون إلا أننا في وعينا القومي لم نكتشف بعد عالم الطبيعة.

ويرجع السبب في ذلك إلى أننا في تراثنا القديم كله قـــد أدنا الطبيعة وأخرجناها من بؤره شعورنا الحضاري. ففـــي علم أصول الدين وضعنا الطبيعة في مقولـــة الحـــادث دون القديم، والعرض دون الجوهر، والممكن دون الواجب، ومن ثم عشناها وهي خارجة عنا، وهي لا تمثل بالنسبة لنـــا أيـــة أهمية، إذ كيف يهتم الإنسان بالحادث والعارض؟ وبالتالي لم نتحول إليها، ولم نعتبرها مصدراً للعلم، ولم نحاول اكتشاف قوانينها، وأصبحت في وجداننا سلبا مطلقاً. وفـــي الفلســـفة جعلنا الطبيعة مكونة من مادة وصورة، من جزئـــي وكلـــي، منه معلول وعلة، فقسمناها قسمين غير متكافئين، فالصـــورة أعلى من المادة، والكلي أسمى من الجزئي، والعلة أشـــرف من المعلول، والنفس أبقى من البدن.فذبحنا الطبيعة وقتلناهـــا وفصلنا رأسها عن جسدها، روحها عن بدنها، وأدنـــا الأقـــل

شرفاً وعشقنا الأكثر كمالاً، وحصرنا أنفسنا بين الأدنى والأعلى، فلا الأدنى عشناه، ولا الأعلى حققناه. وفي التصوف أدنا العالم، وجعلنا إخراج العالم من دائرة الاهتمام شرط النجاة، فالعالم شر ونسيان، والإنسان فيه مجرد عابر طريق على راحلة تنفق قبل الوصول إلى غايتها.

وفي نفس الوقت تركنا مظاهر القوة في تراثنا حيث ظهر المذهب الطبيعي. فقد كان هناك فريق من المعتزلة الأوائل يسمون بأصحاب الطبائع وعلى رأسهم الجاحظ والنظام ومعمر بن عباد وثمامة بن الأشرس وبعض مجادلي الشيعة مثل هشام بن الحكم يقولون ببقاء الجواهر والأعراض، والمادة، والذرة، والكمون، والفطرة، والحركة، ويردون إلى العالم اعتباره. ولكن المعتزلة كلهم بعد محنتهم في القرن الثالث وهجوم الغزالي على العقل في القرن الخامس انزوي المذهب الطبيعي ولك يتأصل في شعورنا التاريخي حتى الآن. كما أن الفلاسفة تصوروا الطبيعية حتمية تخضع لقوانين مطردة وثابتة. وعلماء أصول الفقه جعلوا المباح أحد الأحكام الخمسة. ويعني المباح أن يعيش الإنسان وفقاً للطبيعة، فوجود الشيء هو شرعيته،/ وقد كان

إبراهيم أبو الأنبياء مؤسساً للـدين الطبيعـي وهـو الـدين الفطري.

إننا لم نصل بعد في حياتنا المعاصرة إلى مرحلة التنوير دون أن نقوم بعود إلى الطبيعة وليس بعـود إلـى الـنص. فالطبيعة مصدر العلم، وموطن الإنسان، وعالم الممارسـة، ومكان البقاء. إننا حتى الآن نتصـور الطبيعـة لا تخضـع لقانون ثابت، ونتوهم وقوع حوادث خارقة للطبيعة يومياً في حياتنا بتدخل الإرادة الإلهية. فعبور الجنود القناة تم بمعجزة، وكأن المعجزات لا تأتي إلا في لحظات الانتصار وتختفـي في أوقات الهزيمة! مازلنا نرى أن أصلاح نظمنا الاقتصادية في حاجة – إلى معجزة، وأن أية مشكلة تحدث في حياتنا لا حل لها إلا المعجزة مع أن في التنوير كما هو الحـال عنـد اسبينوزا، أن المعجزة حادثة طبيعية تحـدث وفقـاً لقـانون طبيعي نجهله. وبتقدم العلم واكتشاف قوانين الطبيعة يمكـن فهم جميع المعجزات لأن سنن الطبيعة هي صـفات الله. أن عدم اكتشاف الطبيعة في حياتنا جعلنا ندين العـالم أولاً ثـم نتكالب عليه ثانياً نظراً لحرماننا منه. إن غياب الطبيعة فـي وعينا هو الذي يجعلنا أبعد عن النظافة وأقرب إلـى سـيادة

القبح في حياتنا العامة وكأن النظافة والجمال لا ينالهما إلا المترفون. أن سقوط الطبيعة من وعينا القومي هو الذي يجعلنا نعيش في عالم من الحرمان العلني والفساد السري مع أن العيش وفقاً للطبيعة أكثر صراحة وصدقاً مع النفس دون مواربة أو نفاق. إن اكتشاف الطبيعة هو الذي سيحمي وعينا القومي من الوقوع إما في الروحانية الجوفاء أو في المادية الصماء.

٥-المجتمع:

لقد قامت فلسفة التنوير في الغرب بعد تفجير العقل في المجتمع، فظهر الاتجاه الاجتماعي، ووضع الإنسان مع الآخر على قدم المساواة. وقد ظهر هذا البعد الاجتماعي للتنوير في المبدأين الثاني والثالث من مبادئ الثورة الفرنسية: الإخاء والمساواة. وكتب روسو في نشأة اللامساواة بين الناس مديناً الملكية الخاصة وداعياً إلى العودة إلى الطبيعة، يعيش الإنسان فيه ولا يمتلك، وبالتالي تظهر المساواة. وقد بدأت معظم الاتجاهات الاشتراكية في القرن الثامن عشر سواء كانت خيالية أو طوباوية أو خلقية أو دينية أو إنسانية قبل أن تصبح اشتراكية علمية بعد ذلك بقرون من

الزمان. وظهرت فلسفات التاريخ أيضاً لتحدد قانوناً لحركة الشعوب وتطور المجتمعات.

وقد ظهر في فكرنا الحديث هذا البعد الاجتماعي سواء من الفكر الديني الإصلاحي عند الأفغاني بتركيزه على هضم الفلاحين حقوقهم ومطالبته بحقوق العمل وبمحاولاته لتوحيد الأمة، وتنوير الشعوب الإسلامية. وهو الذي قال" عجبت لك أيها الفلاح تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك"! وقد حاول الكواكبي أيضاً في" أم القرى" بحث أسباب الفتور في الأمة الإسلامية كما حاول في" كطبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" أن يبث دعوته للحرية ورفض صور الاستبداد ومظاهر الاستعباد، أو في المفكر العلماني الغربي عند شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف ونقولا حداد وولي الدين يكن وسلامة موسى وإسماعيل مظهر بالتركيز على قيم الشعب والحرية والديمقراطية والاشتراكية، أو في الفكر الليبرالي الحديث خاصة عند الطهطاوي وتركيزه على مفاهيم الأمة، والدستور، والحياة النيابية، والشورى، والقانون. وقد بلورت الثورات العربية هذا التيار باتجاهها في

النهاية اتجاهها اشتراكياً يأخذ في الاعتبار صفوف الفلاحين والعمال.

ولكن مازال وعينا القومي قاصراً عن إدراك مفهوم الجماعة أو الشعب أو الأمة أو المساواة بين الجميع. وقد يرجع السبب في ذلك إلى غياب الفكر الاجتماعي في تراثنا القديم وسيادة الدولة التجارية التي تقوم على النشاط الاقتصادي الحر والتوحيد بينها وبين الدولة السنية من ناحية والعقيدة الإسلامية من ناحية أخرى. ولم تنجح ثورات القرامطة وثورات الزنج في هز أركان الدولة التجارية. كما لم تنجح الفرق الإسلامية المعارضة سواء العلنية مثل الخوارج أو السرية مثل الشيعة في صياغة فكر اجتماعي جماهيري يمكن للمسلمين تبنيه. واقتصرت على إقامة جماعات اشتراكية منعزلة على أطراف المدن وفي الفيافي لم يكن لها أي أثر على عامة الناس. وكان من السهل على السلطة الدينية والسياسية إدانتها وتصفيتها بعد اتهامها بالخروج وبمحاربة الله ورسوله! وفي العقائد الأشعرية الموروثة لا نجد عقيدة اجتماعية. وأقصى ما نجده هو موضوع الإمامة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

يركز على الجانب السياسي وبوجه خاص على صفات الحاكم وتنصيبه. وفي الفلسفة لم نرث عقيدة اجتماعية وأقصى ما لدين في" الشفاء" هو حديث عن الأسرة والأحوال الشخصية أو عن المجتمع وضرورة النبوة فيه ثم التركيز على النبوة وصفات النبي مثل التركيز على صفات الحاكم وترك النظام الاجتماعي كله. كما نجد عند الفارابي حديثاً عن" المدينة الفاضلة" التي تقوم علي التفاوت الطبقي طبقاً لمراتب الكون وطبقاً للقدرات الفردية، يكون المفكرون فيها أعلى من العمال والفلاحين والصيادين، وذلك لأن الفضائل النظرية أفضل من الفضائل العملية. فإذا ما ثار العمال والفلاحون أو خرج أي جزء من المدينة على هذا النظام الأبدي يجب بتره ولفظه خارج المدينة. وفي أصول الفقه ظهر البعد الاجتماعي في العبادات والمعاملات وكأنها علاقات بين أفراد دون ظهور لمفهوم الجماهير أو حقوق الأمة. وإن حضرت الأمة فهم أهل الحل والعقد، الخاصة، ومهمتهم معرفية خالصة في الاستدلال على الأحكام وليست مهمة عملية في قيادة الجماهير. أما التصوف فاقتصرت الجماعة فيه على علاقة الشيخ بالمزيد، علاقة بين فردين، أو

على الصحبة والسفر والسماع داخل الطريقة التـــي يتـــرأس فيها الشيخ على جميع المريدين والتي يدين فيها المريـــدون للشيخ بالطاعة والولاء المطلق دون اعتراض أو حتى سؤال.

وقد تركنا مواطن القوة في تراثنا القديم وفي كتابنا الذي يمد وعينا القومي بقوالبه الذهنية وبمكوناته النفسية. فالملكية في الإسلام لله، " ولله ملك السموات والأرض" وما بين يـــدي الإنسان وديعة عنده. له منها حـــق التصـــرف والاســـتثمار والانتفاع ولكن ليس لـــه حـــق الاســـتغلال أو الاكتنـــاز أو الاحتكار. وللدولة الإسلامية حق التأميم والمصـــادرة طبقـــاً للصالح العام. ووسائل الإنتاج العامة لا تكون مطلقاً ملكيـــة خاصة مثل الزراعة (الماء والكلأ) والصـــناعة (النـــار) ويحرم الإسلام اكتناز المال ودورانه بين يدي الأغنياء " كي لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم" كما جعل للفقراء حقاً في أموال الأغنياء " وفـــي أمـــوالهم حـــق معلـــوم للســـائل والمحروم" كما جعل المجتمع الإسلامي مجتمعـــاً لا طبقيـــاً للحديثين" أيما أهل عرصة فيهم إنسان جائع تبرأ ذمة الله منه" أو" وأنا شهيد على أن عباد الله إخواناً".

ولكننا حتى الآن مازلنا نرث الدولة السنية التجارية القائمة على النشاط الاقتصادي الحر. ومازلنا نتحرج من الملكية العامة، ونؤكد الملكية الخاصة، ونرفع أيدي الدولة عن التوجيه الاقتصادي، ونريد تصفية القطاع العام، ونتهم كل من يحاول إقامة المجتمع اللاطبقي أو يحاول تذويب الفوارق بين الطبقات بأنه شيوعي ملحد: ولا عجب أن كان مصير ثوراتنا الاشتراكية الأخيرة أبشع أنواع الردة، فقد ظلت الاشتراكية على مدى ربع قرن على هامش وعينا القومي في حين ظل جوهره في النشاط الاقتصادي الحر الذي ازداد قوة ليس فقط بما ورثناه من الدولة السنية التجارية ولكن بالتوحيد بينه والعقيدة الدينية إثر ما يروجه الغرب، وما زلنا خاضعين لسلطانه، من اتفاق الرأسمالية مع الدين وعداء الاشتراكية له. وطالما ظل وعينا القومي يسقط الجماعة من حسابه لحساب الفرد فإننا نظل دون مرحلة التنوير.

٦- التاريخ:

وقد استطاعت فلسفة التنوير في الغرب اكتشاف البعد التاريخي للإنسان، وأن التقدم هو جوهر الحياة وسنة الكون

وقانون المجتمعات. فقد استطاع هـردر أن يحـول العنايـة الإلهية من فعل الله إلى قانون لتقدم المجتمعات البشرية حتى وصولها إلى مرحلة الكمال، وهو التنوير كما وصف كـانط تطور الوعي من الغريزة حتى اكتماله في العقل. ووصـف لسنج تطور الإنسانية وارتقاءها من مرحلة الطفولة، مرحلـة القهر والعقاب والحس، مرحلة اليهودية، إلى مرحلة الصـبا، مرحلة الحب والحنان والعطف والمواساة، مرحلة المسيحية، إلى مرحلة الرجولة، مرحلة العقل والحرية، مرحلة التنوير. وسار كل فلاسفة التنوير في هذا التصور للإنسانية على أنها رقي نحو الكمال، ونحو الأفضل فأصبح التقدم نسيج الـوعي الأوربي[1].

وقد حاولنا في فكرنا الحديث إدخال هذا البعد في وعينا المعاصر. فدعا الأفغاني إلى الأخذ بمظاهر الرقـي، القـوة والعلم، وبين محمد عبده في" الإسلام والنصرانية بين العلـم والمدنية" الصلة الوثيقة بين الإسلام والتقـدم، والنصـرانية

---

[1]انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشـري، دار الثقافـة الجديـدة، القاهرة، دار التنوير، بيروت ١٩٨٠

والتأخر. كما حاول مفكرونا العلمانيون أيضاً الحديث عن فلسفات التقدم وبيان أسباب التأخر، ودعوا جميعاً إلى الأخذ بمظاهر المدنية الحديثة حتى تتقدم مجتمعاتنا. كما بين مفكرونا الاجتماعيون ابتداء من الطهطاوي أصول التقدم في المجتمعات الحديثة ضاربين المثل بدولة محمد على وكيفية تأسيس الدولة الحديثة. ولكن ظل مفهوم التقدم غائباً عن وعينا القومي، وظل يقوم على " قانون القهقري" أي أن التقدم يتم إلى الوراء بالرجوع إلى عصر مضى يكون فيه عالمنا، وأن السلف خير من الخلف، وأن الأولين لم يتركوا للآخرين شيئاً وأن التاريخ يسير في خط منحدر إلى يوم الدين طبقاً للحديث المشهور" خير القرون قرني ..."

وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن تراثنا القديم لم يعطنا مفهوماً واضحاً عن التاريخ باعتباره تقدماً بالرغم من كثرة المؤرخين. فقد أخرج علماء أصول الدين التاريخ من حيث هو تقدم من بناء العقائد الإسلامية نظرا لسلطوية التصور الذي عبروا عنه باستثناء موضوع النبوة حيث يتم فيه ارتقاء، ولكن من الماضي إلى الماضي حيث تتوقف النبوة وتكتمل في آخر الأنبياء، وموضوع المعاد حيث يتقدم

الإنسان من الموت إلى البعث أي أنه تقدم من المستقبل إلى المستقبل، من الدنيا إلى الآخرة، ومن الأرض إلى السماء، ولكن الحاضر نفسه لا تقدم فيه باستثناء التوبة عن الذنوب. وفي الفلسفة غاب مفهوم التقدم كلية إلا من ارتقاء في مظاهر الطبيعة سواء بين العناصر الأربعة أو بين النبات والحيوان والإنسان، أو في مراتب العقل من الهيولاني إلى المستفاد إلى العقل بالفعل. ولكنه ارتقاء ساكن يقوم على المراتب السفلي والعليا والانتقال الآلي من مرتبة إلى أخري دون حركة فعلية وارتقاء حيوي. وفي التصوف يرتقي الصوفي من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، ولكنه ارتقاء إلى أعلى وليس إلى الأمام حتى يصل إلى الغاية القصوى وهو الفناء. فهو ارتقاء وجداني داخلي متعرج وليس ارتقاء تاريخياً اجتماعياً مستقيماً. صحيح أن النبوة ترتقي وأن الله يتجلى من الماضي إلى الحاضر ولكن يحدث ذلك في نفس الصوفي ويفعل خياله ولا يحدث بالفعل في العالم من الحاضر إلى المستقبل. وفي أصول الفقه ظهر نوع من التقدم في مصادر الشرع الأربعة، من القرآن إلى السنة إلى الإجماع إلي القياس ولكنه تقدم في التشريع والاجتهاد والاستدلال وتكيف للنصوص وإعادة

تفسيره بحيث تتفق مع الواقع وليس تقدماً بفعل الشعوب وبحركة التاريخ وبتطور المجتمعات. كما ظهر في علم الحديث انتقال الخبر من جيل إلى جيل، ولكن ذلك لا يتجاوز تقدم الرواية في الزمان والحفاظ على المتن واحداً عبر العصور دون زيادة أو نقصان. فهو تقدم الثابت من خلال الزمان أي تقدم نقلة وليس تقدم حركة وتغير. كما حاول مؤرخنا وصف التاريخ باعتباره طبقات أو أجيال، الواحد تلو الآخر، ولكن ذلك تقدم بمعنى ثورات الخلف من السلف، ومحصور في طبقة الصفوة، علماء كانوا أو فقهاء، وزراء كانوا أم أمراء. بل إن ابن خلدون عندما حاول في وصف تقدم المجتمعات انتهي إلى التصور الدائري وكأن المجتمعات لا ترقى إلا لكي تنهار، وأعطى لذلك عمر أربعة أجيال. فالتقدم لا يستمر ولا يتراكم بل ينتهي ويبدأ من جديد.

إن وعينا القومي حتى الآن، بالرغم من إمكاناتنا المادية وحديث العالم كله الآن عن مستقبل هذه الأمة بعد انتصار الثورة الإيرانية وبعد عظم ثرواتنا وإمكانات تأثيرنا على مقدرات الشعوب في الشرق والغرب على السواء، حتى الآن لم يجعل التقدم نسيجه، ولم يدرك التاريخ على أنه مراحل،

وأنه ليس إلا مرحلة من مراحل تطور سابق وتطور لاحق. لقد استطاع وعينا الحضاري تكوين مرحلة بأكملها، عصرنا الذهبي القديم في حضارتنا القديمة التـــي بـــدأت واكتملـــت وانتهت على مدى سبعة قرون. ثم تلتها سبعة أخرى، منهـــا خمسة نشرح فيها ونلخص، ونبقي على التـــراث، ونحـــافظ عليه إن لم نستطع أن نزيد عليه أو نخلق مثله. ثم بدأنا فـــي القرنين الماضيين فقط النهضة من جديد نحاول إيقاف خـــط الانهيار وبداية خط الارتفاع. وقد تكون أمامنا خمسة قـــرون أخرى حتى تكتمل لنا دورة حضـــارية جديـــدة. طالمـــا أن الشيوخ ما زالوا يرون الشبان أعداءهم، طالما أن القدماء هم الذين لهم الحظوة والسطوة فـــي مجتمعاتنـــا،، وطالمـــا أن المحدثين متهمون مدانون، شيوعيون، ملحـــدون، خـــائنون! وطالما أننا نصف الله بأنه قديم ولـــيس جديـــداً، وطالمـــا أن أمثالنا العامية وشواهدنا تفضل القديم على الجديد مثل الجبن القديم" اللي فات قديمة تاه" فإننا نوقف تقدمنا بأيدينا، نرى أن السكون أفضل من الحركة، والثبات أفضل من التغير.

لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجاً في وعينا القومي إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنســـانيات، وإلا إذا

غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل إلى الأمام والخلف، أي إلا إذا انتقلنا من الرأسي إلي الأفقي، وألا إذا تركنا الخلود وعشنا في الزمان، فالخلود لا يعطى سلفا بل يأتي نتيجة للعمل في الزمان. الخلود أمامنا وليس وراءنا، الخلود إمكانية وليس وجوباً.

نحن إذن ما زلنا دون التنوير ولكن التنوير أمامنا، مرحلة يمكن الوصول إليها. وهنا يمكن دور فلاسفة التنوير وإمكانية تحريك الشعوب حتى تندلع الثورة وتبقى بفعل الأجيال القادمة بعد أن نكون قد مهدنا لها الطريق.

من التراث إلى التحرر(*)

نظمت الجمعية الفلسفية المغربية بالاشتراك مع الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية مائدة مستديرة في الفترة ما بين ٢ – ٨ إبريل الماضي بمدينتي الرباط وفاس بالمغرب حول موضوعين: الأول" النقد الذاتي للفلاسفة" حيث يقوم بعض الفلاسفة بعرض فكرهم عرضاً نقدياً أمام عدد آخر من الفلاسفة لتحديد مسارهم الفكري وتطورهم العقلي، كنوع من الاعتراف أمام النفس بحضور الآخرين لتحديد قدر الفيلسوف. والثاني" التراث والتحرر" لتحديد الصلة بين القديم والجديد أو بين الماضي والحاضر أو بالتعبير الشائع بين الأصالة والمعاصرة.

والحقيقة أنه لا رابط بين الموضوعين. فقد أختار الاتحاد الدولي الموضوع الأول لأنه يصدر كل عام مجلداً على عديد من الفلاسفة. وقد صدر حتى الآن أربعة مجلدات

(*) مجلة العربي ، الكويت ، العدد ٢٤٧ ، رجب ١٣٩٩ ، يونيو / حزيران ١٩٧٩

لم يحتو أي منها على مفكر عربي واحد مـن بـين سـبعة مفكرين أوربيين على الأقل في كل مجلد. في حين اختـارت الجمعية الفلسفية المغربية الموضوع الثاني بالاشـتراك مـع الاتحاد الدولي. وهو موضوع يهم العـالم العربـي والعـالم الثالث بوجه عام. تبدو النزعة الفردية على الموضوع الأول وتغلب النزعة الاجتماعية والحضـارية والتاريخيـة علـى الموضوع الثاني وهو ما يميز بالفعل المجتمعـات المتقدمـة عن المجتمعات النامية. وسوف نركز على الموضوع الثاني، الذي يشكل إحدى القضايا الحيوية التي تهم العقل العربي.

لم يقدم منذ البداية تحديد دقيق لمعني" التـراث" فبينمـا ظنه البعض هو التقاليد والعادات والسلوك لمجتمع معين أي لمعني الاجتماعي الخالص، ظنه البعض الآخر، ومنهم كاتب هذا المقال، التراث المكتوب أي الأعمال الأدبية (بـالمعنى الواسع) التي تركها السلف في الفلسفة والتصوف وأصـول الدين والفقه. وهي العلوم العقلية النقلية، أو في علوم القـرآن والحديث والفقه والتفسير وهي العلوم النقلية الخالصة، أو في علوم الرياضة والطبيعية والفلك والجغرافيا والتاريخ وهـي العلوم العقلية الخاصة. وقد ظنه فريق ثالث الشـفاهي غيـر

المكتوب والمجهول المصدر مثل الأمثال العامية والقصص والأساطير والملاحم الشعبية التي مازلنا نرددها والتي مازلنا نستشهد بها والتي تمدنا بالقيم وأنماط السلوك. وظل هذا اللبس قائماً طيلة المؤتمر حتى استحال أحياناً الحوار بين المفكرين، بالرغم من وجود بحث أولي عن معنى التراث (التقاليد).

وقد ظهرت في الندوة عدة اتجاهات في معالجة هذا الموضوع نلخصها في أربعة: الأول الاتجاه النظري الخالص الذي يتناول الموضوع من الناحية النظرية خاصة في العلوم الإنسانية. الثاني، الاتجاه التراثي سواء عند المفكرين الأوربيين أو العرب المسلمين الذي يغلب جوانب الإيمان. الثالث، الاتجاه الماركسي سواء كان إنسانياً أم عقلانياً عند بعض المفكرين من المجموعتين الأوربية والعربية. والرابع، الاتجاه التحرري الذي يمثله كاتب هذا المقال مع بعض المفكرين العرب.

١- الاتجاه النظري:

وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ ريو من البعثة الفرنسية بالمغرب في بحثه" ماذا تعني التقاليد؟" فقد فهم مصطلح

Tradition بمعنى التقاليد الاجتماعية، وتحدث عن معانيه المختلفة ووظائف التقليد في الحركة الاجتماعية، دون أن يربط هذا الحديث بلحظة تاريخية معينة أو أن يعطي نماذج محددة في مجتمعات بعينها، وكأن قضية التراث أو التقاليد لها حل نظري مسبق بصرف النظر عن تطور مجتمعات بعينها في لحظات تاريخية معينة. كما لم يبين الوظائف المزدوجة بل والمتعارضة للتراث أو التقاليد. فلا تعني المحافظة على التراث والتمسك بالتقاليد بالضرورة نزعة تراثية محافظة للتمسك بالقديم دون الجديد. وذلك أنه في لحظات ضياع الهوية القومية أو في معارك التحرر ضد الاستعمار يكون التمسك بالتقاليد تأكيدا للهوية القومية التي حاول المستعمر طمسها. فقد كان الحرص على اللغة العربية وتحفيظ القرآن والتمسك باللباس الوطني في الجزائر والمغرب عاملاً مساعداً على مقاومة الاستعمار. كما أن التمسك بمجرد الطربوش الأحمر والزر الأسود والمسواك وإطالة الذقون وإطلاق البخور والنحر في عيد الأضحى عند المسلمين السود في أمريكا تأكيد للهوية ضد المجتمع العنصري الأبيض. والأمثلة كثيرة في حرب تحرير فيتنام

وفي اعتناء النظم الاشتراكية بالفنون الشعبية كعلامات مميزة للخصوصيات القومية للشعوب. وفي مقابل ذلك قد تكون هذه المحافظة في أنظمة رجعية أخرى وسيلة لتغليب الظاهر على الباطن، والشكل على المضمون، كما هو الحال في تلك الأنظمة التي تغالي في مظاهر التدين الخارجي في اللباس وإقامة الشعائر على المضمون الاجتماعي للدين حتى ينصرف الوعي من الجوهر إلى المظهر، ومن المضمون إلي الشكل، وهنا تبدو التقاليد قناعاً للتستر والنفاق ووسيلة لإيقاف أية حركة اجتماعية تنادي بالتغيير واتهامها بالكفر والإلحاد لأنها تتجاوز المراسم والطقوس.

وقد حاول الأستاذ موتسوبولوس في بحثه عن" الجهل والأحكام المسبقة" بيان عدم معرفة الناس بمعنى التراث أو التقاليد وتحيزهم ضدها أو معها ولكن ظل الحديث نظرياً خالصاً دون ضرب أمثلة من مجتمعات بعينها.

٢- الاتجاه التراثي:

وهو الاتجاه التقليدي الذي دعا إلى التراث القديم والمحافظة على التقاليد الإيمانية للمجتمعات في المراحل الأولي من تطورها. وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ مرسييه

رئيس الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية وأستاذ الطبيعة والميتافيزيقا في آن واحد وذلك في بحثه" هل يؤدي التحرر إلي فقد الإحساس بالمقدس؟" وكانت إجابته بالنفي، وأن التحرر لا يؤدي إلى ضياع الشعور بالمقدس، وقد اعتمد في تحليلاته على الطبيعة والوجود مستعملاً ثقافته العلمية من أجل تحقيق أهدافه الميتافيزيقية وعلى رأسها الدفاع عن الدين وإبراز مقولة المقدس في شعور الإنسان، فالإنسان يتحدد بالتعالي أو المفارقة على ما يقول المثاليون في تحديدهم مسار الوعي من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى المتعالي.

وقد هاجمه العديد من المفكرين العرب من أن هذه النظرة قد يحتاجها الغرب بعد أن سئم من عقلانيته وعلميته وعلمانيته وتقدمه، ولكن بالنسبة لنا في المجتمعات الناهضة فإن التحرر لا بد وأن يقضي على كل المحرمات التي تكمن في وعينا باعتبارها مقدسات و" تابوه" لا يجوز لمسه أو تناوله أو الاقتراب منه مع أننا نفكر فيها ليل نهار بل ولا نفكر إلا فيها وهي ثلاث: الله والسلطة والجنس. وكلما زدناها تحريما وتقديساً زاد إحساسنا بها وتركيز وعينا عليها.

وقد نشأت هذه المقدسات في وعينا لأننا حرمنا منها، حرمنا من التفكير الحر في الدين، وحرمنا من ممارسة السلطة وممارسة الديموقراطية، وحرمنا من الجنس والحب كسلوك طبيعي للإنسان، ولم نتصوره إلا في زوجة أو في مومس، وأنكرناه كحق طبيعي. فالمقدس لا يعني فقط المحرم أو التابوه في مقابل الدنيوي بل قد يعني العالم كله، فالأرض المحتلة مقدسة، والفقراء الجياع مقدسون، وثروات المسلمين التي تنهبها القلة المقدسة، فالمقدس لا يعني الآخرة بل قد يعني الدنيا أيضاً. فإذا كان الغرب قد شبع من الدنيا واتجه إلي الآخرة عن صدق أو نفاق فإن مجتمعاتنا النامية مازالت تتحسس طريقها إلى الدنيا، وتحاول التحرر من تجميد المقدس في صورة كتاب أو مكان أو زمان أو شيء حتى نثق في العالم وننشط فيه.

وقد سار في هذا الاتجاه كل الفلاسفة الأوروبيون بلا استثناء ليبراليون أو ماركسيون مما يدل على أن البناء الحضاري للوعي يجب الانتماء المذهبي هل. فقد قدمت الأستاذة باران فيال بحثا عن" حقوق المستنيرين وواجباتهم" مبينة أن نمط المستنير هو المؤمن الذي يحب الآخرين وليس

المفكر الحر الذي قامت على أكتافه الثورة الفرنسية، والــذي غالى في العقل فأنكر الإيمان، وتطرف في إثبات الطبيعــة، ونسي ما بعد الطبيعة، وآمن بالحرية والفرديــة والمســئولية والمواطنة، ورفض الإرادة الإلهية المطلقة ومدنية الســماء. وقد أفاضت في الشرح والتطويل والاقتباس والاستشهاد حتى مل الجميع فكانت في واد والوعي العربي كله في واد آخر.

وقد شارك في هذا الاتجاه الأستاذ محجوب بن ميلاد من جامعة تونس على نحو نسبي في بحثه" الإســلامي وحريــة الفكر" فبالرغم من أنه أشاد بإعلاء الإسلام من شأنه حريــة الفكر وطلب النظر العقلي والبحث عــن البرهــان، إلا أنــه اعتبر الغزالي نموذج هذا الفكر الحر الذي يكون فيه العقــل مدركاً لحدوده ليفسح المجال لملكة أخرى غير العقل وهــي البصيرة أو الإيمان. وقد اقتبس كثيراً من نصوص الغزالــي من" المنقذ من الضلال" ليبين حدود العقل قيمة حرية الفكــر في الإسلام.

٣- الاتجاه الماركسي:

وقد مثل هذا الاتجاه الأستاذ مركوفتش أســتاذ الفلســفة السياسية في جامعة بلجراد بيوغوسلافيا على نحو ليبرالــي،

والدكتور مراد وهبة أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس على نحو عقلاني. فقد قدم الأستاذ مركوفتش بحثاً بعنوان" أنماط التحرر المعاصر ونظرياته: عارضاً نوعاً من ماركسيات القرن العشرين، وهو الماركسية الليبرالية التي تجعل من الماركسية هدفاً ومن الليبرالية وسيلة كما هو الحال عند سدني هوك في أمريكا أو عبد الله العروي في المغرب ومثل باقي ماركسيات القرن العشرين مثل الماركسية الوجودية عند سارتر، والماركسية البنائية عند التوسر، والماركسية البرجسونية عند جارودي، والماركسية الهيجلية عند كوجيف. وقد بدت الماركسية الليبرالية عند ماركوفتش وكأنها نموذج مطلق للتحرر لكل المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية ومجتمعات العالم الثالث. فالمجتمعات الاشتراكية تنقصها النزعة الإنسانية التحررية الفردية، فتضحي بالحرية الفردية من أجل العدالة الاجتماعية. والمجتمعات الرأسمالية تنقصها النزعة الاشتراكية لأنها تضحي بالعدالة الاجتماعية في سبيل الحرية الفردية. وأنظمة العالم الثالث ضحت بالاشتراكية والحرية معا فلا هي أقامت عدالة اجتماعية فوزعت الدخل القومي على الطبقات الكادحة ولا هي حرصت على حرية

الفرج وحقه في التعبير. ولم يحاول الأستاذ مركوفتش مواجهة الاعتراضات ضده بأن هذا النوع من الماركسية الليبرالية هو ماركسية الطبقة المتوسطة أو تحريفية للماركسية العلمية، وذلك لأن مطلب الحرية ليس مطلب طبقة بعينها، وإن كان المثقفون في كل مجتمع هم الحريصين على التمسك به، والغريب أن تأتي هذه المحاولة من خلال التجربة اليوغسلافية التي تقوم على استقلال الإرادة الوطنية والتمسك بحرية القرار الوطني بالنسبة للمعسكر الاشتراكي. أراد الأستاذ ماركوفتش مضاعفة الحرية حتى أصبحت الماركسية لديه مجرد نزعة إنسانية تحررية اشتراكية يكاد يتفق أهميتها كل المفكرين.

أما الدكتور مراد وهبة فإنه قدم بحثاً بعنوان" العقل والثورة" جاعلاً العقل أساساً للثورة والنظرة العقلانية شرط التحرر، فالعقل وحده هو القادر على إدراك العلاقات ليس فقط بين الوقائع المادية بل أيضاً بين الظواهر الاجتماعية. فإذا ما حدث هذا الإدراك وقعت الثورة. وقد وجهت إليه عدة اعتراضات منها إنه وقع أسير النظرة الهيجلية التي يبتلع فيها العقل كل شيء. وبالتالي فهو يدعو إلى ماركسية هيجلية تقوم

على أحداث الثورة عن طريق العقل. والحقيقة أن العقل بمفرده لا يحدث ثورة بل يتحول العقل إلى وعي ثوري، وهو وعي بالطبقة حتى يكون العقل إدراكاً اجتماعياً وحركة في التاريخ. هذا بالإضافة إلى أن النظم الليبرالية قد قامت على أسس عقلية في تنظيم العمل وتعقيل الواقع على ما وصف ماكس فيبر. صحيح أن ماركوز تحدث عن العقل باعتباره ثورة في مقابل ما تطالب به الوضعية التي تعني مجرد التسليم بالأمر الواقع، ولكن هذا العقل هو وعي الطبقة أو الوعي الاجتماعي المهدد بالاغتراب والتشيؤ. وقد يكون المقصود من الربط بين العقل والثورة هو تكييف الثورة طبقاً للمجتمعات النامية التي ما زالت تدرك بالحدث والإلهام حتى يكون هناك ضمان لاستمرارية الثورة وعدم نكوصها.

٤- الاتجاه التحرري:

وهو الاتجاه الذي حاول الربط بين التراث والتحرر مبيناً كيفية انتقال مجتمع معين، خاصة المجتمع العربي، من التراث إلى التحرر بالمقارنة مع مجتمعات أخرى مرت بلحظات مشابهة، فالاتجاه التراثي سكون وتضحية بالتحرر في سبيل التراث. والاتجاه الماركسي رغبة في التقدم دون

تحقيق شرطه وهو الاستمرارية والتواصل في التاريخ. وقد مثل هذا الاتجاه كاتب هذا المقال في بحثه" نحن والتنوير" فالتنوير هو هذا الانتقال من التراث إلى التحرر، أو من الماضي إلى الحاضر، أو من القديم إلى الجديد. حدث ذلك في نهضتنا الفكرية في القرن الماضي والذي أطلق عليه بعض الباحثين وصف العصر الليبرالي أو عصر الأحياء، والذي يشمل الحركات الإصلاحية والتيارات العقلانية العلمية الغربية والفكر الاجتماعي السياسي حول الأمة والقومية والوطنية والدستور والحرية والديمقراطية. وقد حدث ذلك أيضاً في بدايات النهضة الإسلامية عندما حمل المعتزلة الأوائل لواء الفكر الحر، وكانوا أول المدافعين عن الأصالة والمتمثلين للمعاصرة حتى أتت المحنة في القرن الثالث الهجري، كما حدث ذلك في الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي ورثت الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر. خاصة أن مفكرينا في القرن الماضي مثل رفاعة الطهطاوي قد تتلمذوا على مفكري الثورة الفرنسية وهم الفلاسفة الأحرار، وتمثلوا أفكار الحرية

والديمقراطية والدستور والوطن. فالوعي العربي الآن بالرغم من انتكاساته الحالية وكبواته وعثراته ينتقل من التراث إلـــى التحرر.

ويقوم التنوير على عدة مفاهيم هي في الحقيقـــة أبنيـــة نظرية أو قوالب ذهنية تحدد تصوراتنا للعالم وتوجه ســـلوكنا سواء كنا خاصة أو عامة، ويمكن تلخيص هذه المفاهيم فـــي ستة: العقل، والحرية، والطبيعـــة، والإنســـان، والمجتمـــع، والتاريخ.

فإذا كان العقل قد ظهر في كل فلســـفة تنـــوير عقـــلاً مرتبطا بالحس وبالتجارب والمشاهدات كما هو الحال عنـــد لوك وهوبز وهيوم أو عند علماء أصول الدين الأوائل، وإذا كان العقل أيضاً عقلاً بديهياً استدلالياً قادراً علـــى اســـتنباط النتائج من المقدمات كما هو الحال عنـــد ديكـــارت وعنـــد المعتزلة الأوائل، عندما جعلوا النظر أول الواجبات وعنـــدما جعل أبو الهذيل الشك سابقاً على النظر، فإن العقل في وعينا المعاصر لم يرتبط بالحس بل غاب عنه الواقع المباشر. كما أنه لم يقم بوظيفة الاستدلال حيث تتسق المقدمات مع النتائج ولكنه ظل عقلاً صورياً يعمل في لا مادة تعبيراً عن عجـــزه

عن تناول الواقع تخوفاً وإيثاراً للسلامة، أو عقلاً وجدانياً ينقلب فيه العقل إلى ضده فيعتمد على الإلهام الباطني والعلم اللدني.

وإذا كانت الحرية قد ظهرت في التنوير الغربي على أنها مطلب أساسي وتعني أساساً حرية الفكر قبل حرية العمل، وإذا كان مفكرونا من المعتزلة الأوائل قد مارسوا حرية الفكر وجعلوها شرطا للمسئولية، فإننا في هذا الجيل انشغلنا في نيل استقلالنا الوطني والدفاع عن حرياتنا السياسية ضد المستعمر الأجنبي. ونسينا حرية الفكر باعتبارها شرط التحديث وضمان استمرار التقدم. فقام" الضباط الأحرار" في جيلنا بمهمة المفكرين الأحرار حتى وصلنا إلى ما نحن عليه من إنكار حق التفكير على الآخرين، ومن غياب للحوار والآراء المعارضة، ومن سيادة الرأي الواحد والحل الواحد. وفي الممارسة سادت النظرية الأشعرية التي جعلت فعل الإنسان مشروطاً بتدخل الإرادة الإلهية ينتظر منها العون والتوفيق أو الضلال والخذلان.

ولما كان الإنسان في كل تنوير هو نقطة البداية فالعقل عقل الإنسان، والحرية حرية الإنسان، فإن الإنسان في وعينا

المعاصر لم يتضح بعد كمقولة مستقلة، ولذلك لم تقم أنظمتنا المعاصرة على احترام الإنسان عقلاً وإرادة. وقد ورثنا من تراثنا القديم هذا الغياب، فوصفنا الله في علم أصول الدين على أنه إنسان كامل، فإلهنا صورة مكبرة لأنفسنا، وجعلنا الإنسان طريقاً إلى الفناء في الله في علوم التصوف، وأنكرنا الذاتية الإنسانية التي حاول إقبال إعادة إثباتها، وجعلنا الإنسان في علوم الحكمة محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات، فهو إما بدن أو نفس ولكنه ليس عالماً مستقلاً بذاته يعيش في العالم، وتصورنا الإنسان على أنه منفذ للإحكام في الفقه، وكأن الإنسان قد خلق من أجل الشريعة وليست الشريعة من أجل الإنسان.

وإذا كان التنوير في كل مجتمع يضع الإنسان في علاقة مع الآخرين ويؤسس نظاماً اجتماعياً يقوم على العدل والمساواة، بل ويفجر الثورات من أجل ذلك كما حدث في الثورة الفرنسية، فإن نظمنا الاجتماعية، بالرغم من الثورات العربية الأخيرة، مازالت تقوم على رعاية مصالح الأقلية على حساب مصالح الأغلبية، لدينا مشكلة الغنى والفقر، والفيضان والقحط، فائض الأموال ونقص الأموال، ولم تنجح

ثوراتنا الاجتماعية القديمة مثل ثورات القرامطة والزنج في هز المجتمعات التقليدية التي قامت على النشاط التجاري والاقتصادي الحر. كما لم تنجح الفرق الثورية مثل الخوارج في تأصيل فكر اجتماعي يؤثر في وعي الأمة ويكون رصيداً لثوراتها الاجتماعية الأخيرة.

ولما كان كل تنوير هو تنظير للتقدم وتحويل العناية الإلهية إلى قانون لتقدم المجتمعات وحركة التاريخ كما حدث عند هردر وكانط ولسنج في ألمانيا، فإن وعينا المعاصر لم يكتشف البعد التاريخي بعد، ولم ندرك حتى الآن في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش. لقد كانت حضارتنا القديمة تعيش في الخلود وتعتبر الزمان وهما ونقصاً وعرضا زائلاً كما هو الحال في علوم العقائد والحكمة والتصوف. لقد كان التاريخ لدينا رواية ونقلاً على ما هو معروف في علم الحديث، أو طبقات وأجيال ومشاهير الرجال في الحياة العامة أو في فروع العلوم المختلفة أو تاريخ بنوة منذ خلق آدم عليه السلام حتى آخر الأنبياء. بل إن ابن خلدون فيلسوفنا للتاريخ تصور التقدم على أنه انهيار، وأن المجتمع لا ينهض إلا لكي يكبو ويعود على بدء، وأن التاريخ يمر بحركة دائرية تتم في

أربعة أجيال. ومازال يغلب على أتقيائنا تصور التاريخ على أنه انحطاط مستمر، وبالتالي فلا يحدث تقدم إلى الإمـــام إلا بالرجوع إلى الخلف. ومن ثم غاب إحساسنا بالمستقبل ورأينا عصرنا الذهبي وراءنا، وأصبح السلف خيرا من الخلف، وقد حدثت اعتراضات عدة من المفكرين والباحثين العرب تتركز كلها حول بيان حدود التنوير القديم أو رفض التنوير بأكملـــه لإفساح المجال للأشعرية المستمرة أو ضرورة بيـــان كيفيـــة تحقيق التنوير وتحويله إلى ثورة اجتماعية وعلى يـــد مـــن يحدث هذا التحول.

ولقد انتهت الدائرة المستديرة في آخر يوم لها بحـــوار عام بين جميع المشتركين أوربيين وعـــرب عـــن" التـــراث والتقدم" وقد ظهر أن المجمـــوعتين تعيشـــان فـــي عـــالمين مختلفين، وهذا طبيعي. فبالرغم من أننا متزامنان إلا أننـــا لا نعيش نفس العصر. فقد ورثت الحضارة الأوربية حوالي ستة قرون من التطور ابتداء من الإصلاح الـــديني فـــي القـــرن الخامس عش حتى أزمة القرن العشرين، أما نحن فإننا مازلنا في نهاية عصر وسيط وبداية عصور حديثة. بدأنا في القرن الماضي بإصلاح الديني وعصر الأحياء وببدايات التفتح على

الحضارة الغربية وبدايات التفكيــر فــي الأمــة والقوميــة والوطنية. فالمسافة بيننا تقارب خمسة قرون تقل أو تزيد.

لذلك لا يوجد نمط واحــد للتحــديث، وطريــق واحــد للانتقال من التراث أو التقاليد إلى التحــرر، ولكــن الأمــر يتوقف على اللحظة التاريخية التي يمر بها أي مجتمع أو كل حضارة. بل يمكن أن يقال إن هناك بناء للتحديث بوصــف على النحو الآتي: إذا كان التراث في حضارة مــا مركـــزا حول الله فإن تحديثه يكون بالانتقال إلى مركز آخر هو إنسان أما إذا كان مركزاً حول الإنسان فإن التحــرر منــه يكــون بالعودة إلى المركز الأول وهو الله. وإذا كان التراث مركزاً حول الخلود فإن تحديثه يكون بنقل المركز إلى الزمان أما إذا كان مركزاً حول الزمان فإن تحديثه يكــون بالانتقــال إلــى الخلود. وإذا كان الزمان في تراث ما دائرياً فــإن تحديثــه يكون بتحويله إلى الزمان كتقدم، أما إذا كان التراث يحتــوي على تصور الزمان الخطي فإن تحديثه يكون بــالعودة إلــى التصور الدائري. وإذا كان تراث ما يركز على الديني فــإن تحديثه يكون بتحويل بؤرة اهتمامه إلى الدنيوي، أما إذا كان هناك تراث آخر يركز على الدنيوي فــإن تحديثــه يكــون

بتحويل اهتمامه إلى الديني. وهكذا يستمر البناء من الإلهام إلى العقل في تراث أو من العقل إلى الإلهام في تراث آخر، من الولادة الإلهية إلى الحرية الإنسانية أو من الحرية الإنسانية إلى الإرادة الإلهية، من الإيمان إلى العمل أو من العمل إلى الإيمان.

وقد يكون النمط الأول هو طريق تحديث مجتمعاتنا الإسلامية وقد يكون النمط الثاني هو طريق تحديث المجتمعات الأوروبية. فبالرغم من أنهما متزامنان إلا أنهما ليسا متعاصرين. ويبدو أن هذه الخاتمة هي التي أرضت جميع المؤتمرين في المجموعتين العربية والأوربية. فلم تعد الأمور تصاغ بمفاهيم الصواب والخطأ أو الحسن أو القبيح أو الخير والشر بل بمقياس اللحظة التاريخية التي يمر بها كل مجتمع وكيفية انتقاله إلى لحظة تاريخية أخرى.

وقد بذلت الجمعية الفلسفية بالمغرب برئاسة المفكر العربي محمد عزيز الأحبابي كل جهودها لإنجاح المؤتمر بالاشتراك مع جمعية" عنان" التي قامت بكل التسهيلات والسهر على راحة المؤتمرين.

وقدمت جامعتا الرباط وفاس كل إمكاناتهما للمؤتمر، كما ساهم في ذلك معظم الأساتذة في الجامعتين وخاصة الشبان الجدد الذين يبشرون بخير كثير للأمة العربية. كما شارك الطلاب بإعداد غفيرة في الحضور. وقد تفضل المسئولون المغاربة بتقديم كل مظاهر الترحيب والكرم العربي والدعوات في القصور العربية على أنغام الموشحات الأندلسية. وتخلل المؤتمر زيارات لمعالم المغرب ولمدنها الرئيسية، حتى ازداد يقيننا جميعاً بأن المغرب هي بحق بلد العروبة والإسلام، وبلد الطبيعة الخلابة والتاريخ العريق.

الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار؟ (*)

ليست هذه محاولة لفتح ملفات قديمة وإثارة أضـــعان أو بث أحقاد، فكلنا في الهم سواء، وكلنا مسئولون عمــا حــدث لنا، كلنا متهمون ولــيس فينــا الأبريــاء. وليســت تكــرار الموضوعات ألفناها كلما مرت بنا أوقات النقد الــذاتي فــي حالات الصفاء ومراجعة النفس الحساب والتي كانت تتتابنــا إثر الهزائم المتلاحقة كنوع من تطهير النفس وتخليصها من الذنوب وكأنها جالسة على كرسي الاعتراف، ولكنها محاولة لإعطاء كشف حساب صغير لثوراتنا العربية الأخيرة علــى مدى ربع قرن من الزمان بعد أن بدت لنا، بعجزهــا عــن تناول القضايا الوطنية والاجتماعية وتجاوزه الثورة الإيرانية العظمى لها، وكأنها في نزعها الأخير. بل إن البعض منها قد تحول إلى ردة ونكوص، فقبلت الصهيونية، وتراجعت عــن الاشتراكية، وفتتت الوحدة. لقد تحول معظمها إلى عكس مــا قامت لأجله، أعني الحريــة والديمقراطيــة، حريــة الفــرد

(*) قضايا عربية ، عدد سبتمبر / أيلول ١٩٧٩ ، بيروت .

وديموقراطية الحكم. إن حساب النفس لأولى خطوات عقد العزم وتجديد النية. نرى البناء ينهار، ونعيش لحظة وكأن مشروعنا القومي لمعاداة الاستعمار والرأسمالية، ومناهضة الرجعية والصهيونية، وإقامة أمة واحدة على أساس من الحرية والاشتراكية والوحدة كان وهما، وكأن نضال جيلنا وأجيال سبقتنا قد ضاع هباء، وكأننا لم نترك للأجيال القادمة إلا الاستسلام. ولم لا، وقد فقدنا الحسنيين: الأرض والثورة! هي محاولة من أجل بعث الحياة في ثوراتنا العربية الراهنة، وتجديد شبابها، وتأصيل مسارها. فالثورات بين مد وجزر. وقد كانت ثوراتنا العربية حتى هزيمة حزيران في مد، ومنذ ذلك الوقت وهي في جزر. ولكن بوارق الأمل لم تنقطع. فقد انتصرت ثورة إيران، وأصبحت حافزا لثوراتنا العربية لتجديد شبابها وإعادة صياغة مشروعها متلافية أخطاءها. وظهر الخميني كناصر جديد، أما حر وضابط حر يعيد صياغة مشروع الثورة العربية في معاداة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية، وتأييد حركات التحرر في العالم الثالث، ومناهضة العنصرية، وإقامة عدالة اجتماعية ونظام ديموقراطي يقوم على جبهة وطنية عريضة، متجاوزة

التجربة الناصرية. فالتحمت بالشارع الإيراني والمثقفين، وأمها رجال الدين، وسقط الخالدون، وتهاون الصناديد، وفر عملاء البوليس السياسي، وانضم الضباط الأحرار إلى الأئمة والمثقفين الأحرار.

وإننا نتساءل الآن بعد أن قام الضباط الأحرار بالثورات الوطنية الأولى، وبعد استقرار بعض النظريات في أذهاننا عن دور الجيوش الوطنية في البلاد النامية وعن الجيش كأداة للتحديث فيها: هل يمكن للضباط الأحرار أحداث ثورة جذرية في نفوس الناس وأن تتحول هذه الثورة إلى حركة في التاريخ، وأن تصبح مرحلة فيه: إصلاحاً أو نهضة أو تغييراً اجتماعياُ أو ثورة. أم أنه لا يقوم بهذه المهمة إلا المفكرون الأحرار؟ لقد آن الأوان لطرح السؤال بعد أن أدى الضباط الأحرار دورهم في إشعال الثورات العربية ثم خمود نيرانها على أيدينا وعلى أيدي بعض من قاموا بها. هل يمكن للمفكرين الأحرار أن يعيدوا للثورة لهيبها، وللنار جذوتها حتى تتأصل الثورة العربية المعاصرة فتسري نارها في هشيم النظم التقليدية وبقايا التخلف؟

كان الضباط الأحرار مثل غيرهم من طلائـــع الثـــوار يمثلون قيادة الحركة الوطنية. فقد كانوا على اتصــــال دائـــم بكافة القوى الوطنية من أجل أحداث تغيير شامل في الـــبلاد. وقد أُتيح للضباط الأحرار وحدهم القيام بـــالثورة نظـــراً لأن الجيش كان هو القوة الوحيدة المنظمة والمسلحة بالفعل أكثر من أية قوى وطنية أخرى. كان الضباط الأحرار في الطليعة من حيث التنظيم وربما ليس البرنامج الـــوطني هـــذه كـــان يتشابه في كثير من جوانبه مع برامج القوى الوطنية الأخرى وقد بدأوا بتحقيق المبادئ العامة: القضـــاء علـــى الملكيـــة، تصفية الإقطاع، مقاومـــة، مقامـــة الاســـتعمار، مناهضـــة الأحلاف، اكتشاف دور للثورة العربية في باندونج ثـــم مـــع دول عدم الانحياز، ثم القيام بالتـــأميم وتأســـيس صـــناعات وطنية ... الخ، وكلها إنجازات ثورية رائعة، وهي أفضل ما نزهو به في تاريخنا الحديث.

ومع ذلك فقد كان الضباط الأحـــرار أولاً أهـــل عمـــل وليسوا أصحاب نظر. فقد عرف عن الضابط أنه ينفذ أكثـــر مما يفكر، ويطيع أكثر مما يخطط، ويحقق أكثر مما ينظـــر. ولقد حدثت بالفعل إنجازات في كل المصالح في أول الثورة،

وتم القضاء على البيروقراطية، واختصرت الوقت، وأصبح في كل مصلحة ضابط اتصال من شأنه الإنجاز السريع، وإحقاق الحق، فزاد دور رجال الثورة، والطليعة الثورية، والقيادة الوطنية. القانون في إجازة، والمؤسسات بلا عمل، والثورة تقضي على كل المعوقات. أصبح في كل مصلحة أيضاً مكتب للشكاوى يتم تجميعها، وتحولت الشكاوى إلى منفذ للغضب، ومطهر للمتاعب، ومخفف للهموم. ولما كان الدافع الحيوي بطبيعته يخف، والثورة بطبيعتها تتحول إلى دولة، والحرارة الأولى مسارها إلى البرودة، فقد عادت البيروقراطية القديمة، وتحول الضابط الحر إلى وزير أو مدير أو رئيس مصلحة، ولعب الدور القديم بمرور الأيام نظراً لثبات البناء البيروقراطي في التصورات والنفوس.

ثم اصطدم الضباط الأحرار بالمثقفين ابتداء من أزمة مارس آذار ١٩٥٤ وحتى الآن. فأصبح الضباط الأحرار أهل عمل وتنفيذ، والمثقفون أهل نظر وكلام. ثم ظهر التعارض بين أهل الثقة وأهل الخبرة، وأسندت معظم المناصب القيادية داخل البلاد وخارجها إلى أهل الثقة دون أهل الخبرة. وقد جعل ذلك أهل الخبرة ينزوون وينعزلون ثم

يخافون أو يهاجرون باستثناء البعض الذي جعل نفسه منظّراً للثورة، ومبرراً لقراراتها، محجماً عند نقدها أو الوقوف أمام عثراتها حتى طبع الفكر الثوري في غالبيته بطابع إعلامي يتغير بين يوم وليلة طبقاً لقرارات السلطة السياسية وتبعاً لهواها. فنشأت فئة من المحترفين من منظري الثورة ومبرري قراراتها، وكلت إليهم أجهزة الثقافة والإعلام، وأصبح هؤلاء أقرب إلى مضحكي الملك ومهرجي الأمير، يقدمون خدماتهم لكل الأنظمة، يتكاثرون ويتنافسون على المناصب القيادية والتي يكون أجرها في الغالب أكثر مما يستحق عليها، أعمالاً في شراء الذمم، وهدما للضمائر، وكسر للضمائر، وكسرا للعين، وأصبح عدم تناسب الأجر مع العمل على مستوى القيادات، أجراً بلا عمل هو نفس الشيء على مستوى الطبقات الكادحة، عملا بلا أجر. أصبح التطلع الطبقي سلوكاً عند الجميع واتجاها نفسياً عند جميع الطبقات.

كانت خريطة الفكر السائد أبان الثورات العربية كالآتي:

أولاً: الفكر التبريري الإعلامي الذي يتغير بتغير المواقف السياسية للسلطة، ولا يختلف في ذلك اليمين

واليسار، العلماني والديني، فالكل قابع في الدولة، يعرف ما يطلب منه سواء في أجهزة الإعلام أو في المؤسسات الدينية.

ثانياً: الفكر اليساري المناهض للسلطة والذي يتسم أيضاً بطابع خطابي لاتصاله بالجماهير ومناداته لها، يحتوي على شعارات عامة تتشابه مع شعارات السلطة إلا في بعض الألفاظ والمصطلحات، ويغيب عنه التأصيل التاريخي. فأصبح مجتذ الجذور يعبر عن الحاضر أكثر مما يعبر عن أصوله في التاريخ، ولا تفهمه إلا القلة المثقفة وبالتالي أمكن بسهولة عزلهم وتحجيم أثرهم.

ثالثاً: الفكر الديني التقليدي الذي أدى غياب الممارسات فيه إلى تحجره وتصلبه، كما اتسم بطابع المجتمعات المتخلفة من حرفية التفسير، وتسلطية التصور، وتعصب المزاج. وقد استخدمته السلطة أحيانا لضرب اليسار ثم تنقلب السلطة عليه إذا ما مثل خطرا عليها.

وقد انعزل عن باقي القيادات ورفض الحوار معها حتى أصبحت شموليته فارغة من كل مضمون وطني.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في خلق ثقافة وطنية واحدة، تقوم على نقد الواقع دون تبريره، وعلى نقد

الموروث الديني دون تحجره، وعلى اكتشاف الواقع ذاته وتنظيره دون ما حاجة إلى إسقاط.

نظريات ثورية جاهزة عليه. إن مهمة المفكرين الأحرار هو خلق وحدة الثقافة الوطنية وصياغة الحد الأدنى من الاتفاق الذي ترضى به كل القيادات الوطنية في البلاد. ومن ثم يصبح العمل تعبيراً عن النظر، والممارسة الثورية نتيجة للثقافة الثورية فتتأصل الثورة في التاريخ وفي الوعي القومي.

ولم ينجح الضباط الأحرار في صياغة نظرية ثورية تتجاوز الشعارات العامة التي أصبحت فيما بعد موضوعاً للتندر والسخرية لمدى تعارضها مع الواقع العربي. صحيح أن هناك مواثيق الثورة التي تغلب عليها الخطابة السياسية والمبادئ العامة التي تحتاج إلى تخصيص كي يتم تطبيقها في الواقع العربي. وقد ظلت الخطابة السياسية سطحية دون أن تنفذ إلى شعور الجماهير بالرغم من محاولات التوعية السياسية من خلال منظمات الشباب ومعسكرات العمل والمعاهد الاشتراكية، وأمانات الدعوة والفكر، والتي زادت في ترديد الشعارات باستثناء القلة التي حولت أيديولوجيات

الثورة العربية إلى رؤية ثورية لحاضر الوطن العربي ومستقبله، ظلت الخطابة السياسية على مستوى الأذن ولم تدخل في قلوب الناس إلا على نحو حماسي وقتي لبطولة القائد والزعيم الذي تتمثل فيه قيم الفتوة، لم تتغير المعتقدات الموروثة، ولم تتحول إلى أيديولوجيات سياسية، ولم يحدث تطوير في ثقافات الشعب، ظلت مقدساته ومحرماته الثلاث: الله والسلطة والجنس لا يمكن الاقتراب منها أو مساسها، وظلت بمثابة"تابو" تنفذ منه كل محاولات الخداع والإيهام. بل إن الموروث، نظراً لعدم تطوره الطبيعي، تقوقع على ذاته وتحول إلى تصوف أو تطرف أو عدوانية كما ظهر أخيراً في الجماعات الدينية المتطرفة. ظل النقص النظري في ثوراتنا العربية حجر عثرة أمام تطورها، بل إن غياب النظرية الثورية اعتبرته ثوراتنا العربية أحد محامدها، وكأن التجربة الثورية وحدها كفيلة بسد النقص النظري الثوري.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار من جديد في إقامة نظرية للثورة وسد هذا النقص النظري الذي طالما عانت منه ثرواتنا العربية، فالمفكرون الأحرار علماء اجتماع وتاريخ وسياسة واقتصاد، وهم في نفس الوقت طليعة الثوار في

مجتمعاتهم، ومن ثم فهم المؤهلون وحدهم لصياغة النظرية الثورية حتى تستمر الثورات العربية وتتجاوز مرحلة التجارب، وأسلوب المحاولة والخطأ. والنظرة الشمولية للثورة هي القادرة على حل المشاكل الجزئية، وليس تناول هذه الجزئيات كلاً على حدة، كلما تم حل إحداها حلا وقتياً ظاهرياً أطلقنا صيحات الانتصار!

ولم ينجح الضباط الأحرار في إقامة تنظيم سياسي شعبي يساند الثورة ويقوي دعائمها، ويحميها من مؤامرات الرجعية والاستعمار. فغابت الشعوب عن المعركة، ولم تشارك في صنع القرار، بل إنها أخذت بعض حقوقها بقرار من السلطة السياسية دون انتزاعها منها. ظل الفراغ ماثلاً بين الزعامة والشعب. فملأتها الشللية والطبقات الجديدة التي قامت بعزل القمة عن القاعدة والتي أثرت على حسابهما معاً. فإذا ضاعت الزعامة الأولى تولت هي السلطة السياسية بعد أن أصبحت لها السيطرة الفعلية على وسائل الإنتاج وسائر مظاهر النشاط الاقتصادي. أصبحت قمة السلطة السياسية حكراً على الضباط الأحرار وراثة أو خلافة، نضالاً أو كفاءة. ومن خرج عن الزمرة انتقل إلي النشاط الاقتصادي

الحر أو انزوى في ركن من التاريخ. صحيح أنه يصعب بناء الحرب والثورة في السلطة، فعادة ما تنشأ الأحزاب من الشعب، تمثل اتجاهات فكرية لديه أو تعبر عن مصالح طبقية فيه أو تمثل تيارات وطنية على مدى تاريخه. وعادة ما تنشأ في مرحلة نضال وطني، في حركة سرية، وبالتالي تنشأ كوادر الحزب عن طريق الممارسة والاتصال بالجماهير إلى أن تنتصر الثورة فتتحول كوادر الحزب إلى منفذي برامج الثورة، ومحققي خططها.

ولكن الذي حدث في حركات الضباط الأحرار أنه تم إنشاء هيئات شعبية بعد انتصار الثورة من أجل تدعيمها. وتنظيم مسيراتها، وإرسال برقيات التأييد ورسائل التهاني خاصة في وقت كانت فيه للأحزاب السياسية السابقة مثل الوفد والأخوان والشيوعيين ركائز شعبية على مختلف المستويات خاصة الوفد والأخوان على حين كان الشيوعيون على اختلاف فصائلهم مجموعات من المثقفين، أدباء وفنانين ومفكرين، مؤثرين في الحياة الفنية والثقافية العامة، ولكن ظل أثرهم محدوداً لم يمس الجماهير الأمية جماهير سعد وثورة ١٩ أو جماهير محمد بن عبد الله وجماعات الصحابة

الأوائل. وقد جاء حل الأحزاب الإفساح المجال للجمعيات والهيئات الجديدة لتأييد الثورة فأسرع إليها الوسطاء والمغرضون والمنافقون والوصوليون وطلاب المناصب. وتحول إلى جهاز حكومي، وأصبح معروفاً في أذهان الناس على أنه حزب الحكومة. كما تحول إلى تنظيم بيروقراطي تغيب عنه الحرارة وتنقصه المبادرات الفردية أو الجماعية من داخل الحزب. كما تحول أيضاً إلى بناء تسلطي مثل النظام السياسي يكون فيه الولاء للنظام وليس للثورة. لم تكن له جذور شعبية ولم يكن قادراً على قيادة الجماهير، يمكن حله بقرار وعقده بقرار. لم يكن له فكر سياسي يقوم الناس بل كانت مهمته تأييد قرارات الحكومة. حتى التنظيم الطليعي الذي تم تكوينه أخيراً كعصب الحزب تم بناؤه بعقلية التآمر والحركات السرية. لم تنجح الثورة في بناء الكوادر السياسية، وإعادة بناء الإنسان وتفجير طاقاته، وإشراكه في صنع القرار على نحو حزبي منظم. فأدرنا القطاع العام بعقلية القطاع الخاص، وطبقنا الاشتراكية بلا اشتراكيين. وكان من السهل تغيير مسار الثورة دون ظهور أية مقاومة تذكر ثم نبكي على ضياع القيم، وانهيار الأخلاق، وانتشار قيم

الاستهلاك، والإثراء السريع، والكسب غير المشروع أو الهجرة، ومغادرة البلاد لعدم الإحساس بالولاء لقضايا البلاد. أو نعاني من مظاهر الردة في حياتنا والتعصب وسيادة الجماعات الدينية المتطرفة.

وهنا يبرز دور المفكرين الأحرار في تعبيرهم عن الوعي القومي الذي يتحد فيه الفكر بالشعب، وبالتالي تتحرك الجماهير بفضل فكرها الذي هو إعادة صياغة عصرية لموروثها القديم، فيتحول الشعب كله إلى تنظيم سياسي يقوده المفكرون الأحرار، والأئمة في مجتمعاتنا لو استناروا لكانوا في طليعة المفكرين الأحرار.

والشاهد على الكثير من الثورات التي غيرت مجرى التاريخ والتي قدر لها الاستمرار مثل الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الروسية وأخيراً الإيرانية أنها نشأت أولاً في الفكر أو الأدب ثم أصبحت فيما بعد ثورات في النظم السياسية والاقتصادية. فقد تمت الثورة الفرنسية التي مهد لها فلاسفة التنوير مثل فولتير ومونتسكيو ودالمبير وديدرو بعد أن تحول الوحي إلى تقدم، والناس إلى تاريخ، والعناية الإلهية إلى رقي للشعوب. وقد تراكم في التنوير كل

التراث العقلاني الحديث من رفض لكل سلطة خارجية دينية أو سياسية إلا سلطة العقل. ثم كانت الثورة الفرنسية الثمـــرة الأخيرة لفلسفة التنوير. أن انتشار الأفكار هو الممهد لانتشار الثورات. فالأفكار هو المهد لانتشار الثورات. فالأفكار هـــي التي تزيد من حرارة المجتمع حتى يسهل على الثورة فيمـــا بعد إعادة بنائه. والثورة فيما بعـــد إعـــادة بنائـــه. والثـــورة الأمريكية وحرب الاستقلال قد قامت علـــى أفكـــار الثـــورة الفرنسية مـــن اعتـــزاز بالعقـــل، وتأكيـــد علـــى الحريـــة والديموقراطية والمساواة، وحق المواطن الحر في الجمهورية الحرة كما وضح ذلك في وثيقة إعلان الاستقلال. ولولا هذه الأفكار لظل العـــالم الجديـــد أســـير العنصـــرية والهمجيـــة والتعصب الديني، ومرتعاً لقطاع الطرق وراغبـــي الثـــروة والباحثين عن الذهب.

وقد تمت الثورة الاشتراكية في روسيا أولاً في القـــرن التاسع عشر لدى أدبائها ومفكريها وفي خلاياهـــا المســـتنيرة المناهضة لنظام الحكم القيصري حتى إنه يمكن القول بـــأن عصر التنوير الفعلي في روسيا كان في القـــرن الماضـــي. حدثت الثورة أولاً في الوعي، وعي بعض المفكرين والأدباء

ثم تكوينهم بؤراً مستنيرة يتجمع حولها العمال والفلاحون. إنه لا يحدث في الواقع إلا ما يحدث في الفكر أولاً، ولا يحدث في المجتمع إلا ما يحدث في الوعي أولاً.

ولقد حدث نفس الشيء في الثورة الصينية عندما بدأ ماوتسي تونج في تفسير التراث الديني الشعبي الصيني تفسيراً ثورياً يحرك به الفلاحين، ويدافع به عن مصالحهم فتفسير ماوتسي تونج لكونفوشيوس هو تحرير وإطلاق للقوى الحبيسة في وجدان الشعب. فقد تنشأ الثورة الثقافية فيما بعد لمزيد من التحديث، ولمزيد من ربط الأفكار الثورية بالواقع الاجتماعي بعد أن تم تأصيلها في التراث. وقد كان هوشي منه شاعرا يلهب خيال المناضلين، يفرق بين الثقافة الوطنية وثقافة المستعمر الأجنبي، ويميز بين الدين الوطني والدين في خدمة الاستعمار. وتحولت البوذية، وهي ثقافة الشعب، إلى تيار وطني في مواجهة الاستعمار الأجنبي.

وفي تاريخنا الحديث، برز الطهطاوي على أنه مؤسس حركات التحرر الوطني في وجداننا القومي ببزوغ أفكار الوطنية والقومية والأمة والدستور. وقد كان الأفغاني أيضاً أبا لثوراتنا الحديثة بيئة أفكار الشورى والديمقراطية والعدالة

الاجتماعية، ومنه خرجت أحزابنا الوطنية. لقد تكون وعينـــا القومي الحديث من خلال العصر الليبرالي الذي مررنا به في القرن الماضي وكانت ثرواتنا العربية الأخيرة ثمرة له.

وإن ثورة إيران الأخيرة أيضاً تبين أن الفكر في صورة تراث ديني يكون أقوى من كل النظم التسلطية والبوليســية. وإنه لا يمكن مقاومة الفكر بالسيف إذ يتحطم الســيف فــي النهاية وتتحقق الفكرة. فالعقيدة فكر مركز وتصور مضغوط ينفجر في لحظات الظلم والطغيان، وكأن الإنسان يعيش فــي العالم صاحب رأي قبل أن يكون ذا وضع اجتماعي معــين. وإن التاريخ الأوربي الحديث ليثبت أيضاً خطــورة ســلاح الأفكار. فقد استطاع نيشته بنداءاته إلى الأمة الألمانية مقاومة نابليون والمساهمة الفعالة في تحرير ألمانيا حتى قال نابليون: لقد" هزم القلم السيف" كما نشأت دعوات الوحدة الألمانية أولاً في الفكر والأدب في جامعات ألمانيا قبل أن يحققها بسمارك قائد بروسيا، الشقيقة الكبرى للدويلات الألمانية. كما نشــأت الوحدة الإيطالية أولاً عند دعاتها مثل مازيني قبل أن يحققها القائدة العسكري غاريبالدي. وقد حاول ماركس الشاب نفــس الشيء عندما أراد تحرير ألمانيا عن طريــق" الأيديولوجيــة

الألمانية" التي تدور حول أفكار الوعي والأنا والذات والشعور والحرية والاستقلال والإرادة ... الخ، أي خلق ألمانيا أولاً في الفكر قبل تحقيقها في الواقع. وإن ماركسيات القرن العشرين لترتبط في معظمها بماركس الشاب من جديد بعد أن ساد ماركس رأس المال القرن الماضي تحت أثر دارون وسبنسر. ولماذا نبعد كثيراً؟ ألم تكن ثورة الإسلام في العقائد أولاً عقيدة التوحيد قبل أن تكون ثورة من أجل توحيد القبائل وتكوين الدولة الحديثة؟

إن من يستطيع إقالة ثوراتنا العربية اليوم من عثراتها ليسوا هم الضباط الأحرار وحدهم، بل بمعاونة وإسهامات المفكرين الأحرار الذين تنتظرهم الجماهير العربية والذين يعبرون بصدق عن حاجتها لحرية التعبير والحياة الديمقراطية، وحق الجميع في المشاركة في بناء الحياة السياسية. وكما استطاع الضباط الأحرار القيام بالثورات العربية منذ ربع قرن يستطيع المفكرون الأحرار في ربع قرن قادم تأصيلها وصياغة أبنيتها الفكرية وضمان استمراريتها في التاريخ. ولا يعني" المفكرون الأحرار" مجرد لقب أو أي أعمال للنظر بل هو مصطلح دقيق يدل على

ضرورة إنجاز مهام محددة في كل حضـــارة. مـــا يخـــص ثوراتنا العربية اليوم هو أننا نريد إنجازها في لحظة تاريخية معينة هي النهضة، وفي مجتمع يتســـم بطـــابع معـــين هـــو التخلف. ومن ثم يكون السؤال: كيف يمكـــن إقامـــة ثـــورة سياسية واجتماعية في مجتمع متخلف؟ فلا يمكن إقامة بنـــاء سياسي نظري أو ممارسة سياسية عملية دون قضاء مســـبق على مظاهر التخلف في قوالب الـــذهن وأنمـــاط الســـلوك. فالثورة السياسية ليست مجرد تغيير في الـــنظم الاقتصـــادية والاجتماعية بل هو نقل لحضارة أمة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى أي للقيام بدور تاريخي مرحلي محدد. وإذا ما قدر للثورة أن تفشل سياسيا فإنها تبقى علـــى الأقـــل تيارا ثقافيا واتجاها حضارياً كما حدث في البلاد، ومرحلـــة تاريخية في وعي الأمة. إن مهمة المفكرين الأحـــرار هـــي التمهيد لإقامة أيديولوجية سياسية وذلك عن طريـــق بدايـــة حركة تنوير تكون قادرة على التصـــدي لمظـــاهر التخلـــف الفكري، وتمثل انتقال الحضارة كلها من مرحلة إلى أخرى.

وعلى سبيل المثال، قيل أولاً إن الثورات العربية، وإن كانت قد نجحت في تغيير الأنظمة التقليدية، وما كانت تمثلـــه

من إقطاع ورأسمال واستعمار وحزبية، إلا أنه لم تنجح في بناء الإنسان الثوري العربي المعاصر. بل إن ثرواتنا الحديثة قد سارت في خطين: تغيير في الهياكل القديمة وتهرؤ للإنسان العربي المعاصر. فبالرغم من أن الجماهير العربية قد أعطت الثورات التي قام بها الضباط الأحرار كل ثقتها في البداية وربما حتى النهاية إلا أنها لم تحز ثقتهم لأن قوة الضباط الأحرار تأتي من الجيش، وتقتصر مهمة الشعب على التأييد، بل ظهرت نوعيات عديدة من الإنسان العربي المعاصر فهو إما مقهور لا يمكن التعبير عن رأيه، مشكوك في ولائه الوطني، ينعى حظه وينطوي على نفسه أو يصبح عضوا في تنظيم سرى يفرغ فيه نشاطه أو يهاجر ليستأنف حرية التعبير عن رأيه في الخارج أو يجرفه تيار الحياة فينسى الوطن في سبيل رغد الحياة وهناء البال. وأما متسلق، ينافق الحكام، ويبرر قراراتهم، فيصل إلى أعلى المناصب القيادية، ويتغير بتغير الحكام. لديه فكر جاهز لكل قرار. وهنا تظهر القدرات الفردية المتفاوتة بين الذكاء والغباء. وإما متعايش يرى في السياسة مخاطرة على حياته ورزقه وأسرته وأولاده، فيحرص على لقمة العيش، ويصبح مثل

الألماني بعد الهزيمة لا يفكر إلا في مصنعه وعربته وبيتـــه، ويصبح له وطنه الصغير، لا يرى أبعد من طرف أنفه مـــع أن الثورات كلها قد قامـــت من أجل المواطـــــن، وأصـــبح لقـــب المواطـــن Le Citoyen يهز مشـــاعر الإنســـان أو أيضاً لقب الرفيق Le Camarade. ولكن ثوراتنا العربية لم تخلق مفهوما للإنسان وبالتالي لم تحـــرص علـــى كرامتـــه وحريته واستقلاله. والمفكرون الأحرار وحدهم هم القادرون على إظهار مبحث الإنسان كمقولة مستقلة في وجداننا القومي بعد أن غابت كبناء نفسي أو كتصور أنطولوجي [1].

مهمة المفكرين الأحرار هي إظهار الإنســـان الكامـــل القابع خلف إلهياتنا وطبيعياتنا القديمة والمغترب فـــي الفنـــاء الصوفي أو في التشريع الفقهي أو الإنســـان المقلـــوب عنـــد

---

[1] انظر مقالنا: لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنـــا القـــديم، قضـــايا عربية، أكتوبر ١٩٧٨ ، بيـــروت، وأيضـــاً، دراســـات وأيضـــاً، دراسات إسلامية، ص ٣٩٣٩ – ٤١٥ الأنجلو المصرية، القـــاهرة ١٩٨١.

علماء أصول الدين[1]. لقد قامت الثورة الفرنسية بعد نضال طويل من أجل الإنسان منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنزعة الإنسانية في السادس عشر، والأنا أفكر في السابع عشر ظهور المواطن في الثامن عشر. ولكننا أردنا أن نثور ببناء ذهني موروث لم تحدث فيه ثورات مسبقة من أجل الإنسان.

ثانياً: قيل إن ثوراتنا العربية كما أخفقت في قضية الإنسان أخفقت أيضاً في قضية الأرض. فإن الثورات العربية حتى وهي في أوج انتصاراتها لم تقرر بأن الأرض لم يفلحها، وما زالت تنظر إلى الفلاح على أنه من يملك الأرض وليس من يعمل في الأرض. صحيح أن معظم أصحاب القرارات السياسية كانوا من ملاك الأرض وكان يستحيل عليهم قطع أنوفهم بأيديهم. فثوراتنا العربية في النهاية هي ثورات الطبقات المتوسطة إلا أن الجذر التاريخي

---

[1] انظر مقالنا: الاغتراب الديني عند فيوربا، عالم الفكر. يونيو ١٩٧٩، الكويت وأيضاً، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨. وأيضاً، " من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثاني، التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

لذلك هو أن الأرض ظلت خارجة عن وعينا القـومي منـذ أكثر من ألف عام في حين ظل الله حاضراً فيه بـلا أرض. أصبح وعينا القومي واحديّ الطرف، إلهيا وليس أرضيا في حين أن القرآن وهو المصدر الرئيسي في وعينا القومي قـد جعل الله والأرض واجهتـين لعملـة واحـدة فـي الآيـات المشـهورة﴿**إِلَـه السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ ﴿ **رَبُّ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**"،" **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِـي الأَرْضِ إِلَـهٌ**﴾، ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِـي الأَرْضِ**﴾. لـن تكـون الأرض لمن يفلحها، والمصنع لمن يعمل فيه، والجامعة لمن يتعلم فيها إلا بعمل المفكرين الأحـرار وإبـرازهم الأرض كقيمة في وعينا القومي كواجهة أخرى لله، وإلا ظلت ثوراتنا طائرة في الهواء لا مستقر لها ولا حين.

ثالثاً: قيل إن ثوراتنا العربية لم تسـتطع حـل قضـية الحرية والديموقراطية. بدأت بمنع الحرية عن أعداء الشعب، ويعزلهم عن الاشتراك في البنـاء الـديموقراطي والحيـاة السياسية، ثم أصبح أعداء الشعب قبـل الثـورة هـم كـل معارضي الثورة. وبعد عدة اصطدامات مع قوى المعارضة تحولت الثورات الوليدة إلى أنظمة تقوم على التسلط والرأي

الواحد والحزب الواحد. فإذا نشأت معارضة فإنها تنشأ مــن داخل السلطة وليس من خارجها وبتشجيع وتأييد منها وليست مناهضة ومعارضــة لهــا. وقــد نشــأت أزمــة الحريــة والديموقراطية في نظمنا الثورية لأنها موجودة في وجــداننا المعاصر وترجع جذورها إلى أبنيتنا العقلية ومكوناتنا النفسية التي ورثناها من تراثنا القديم مثل حرفية التفسير، وسلطوية التصور، وتكفير المعارضة، وتبريــر المعطيــات، وهــدم العقل[1]. إن مهمة المفكرين الأحرار هو انتزاع هذه الجذور التاريخية وتأصيل الحرية والديمقراطية في حياتنا المعاصرة عن طريق غرز جذور عقلية جديدة تقوم على إمكانية التأويل طبقاً لصالح الجماهير، وعلى تصور للعــالم تتســاوى فيــه الأطراف، وعلى إمكانية الخلاف في الرأي، وعلــى تحليــل العقل لمظاهر الطبيعية، وعلى إعمال العقل والنظــر وعــدم قبول شيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك.

---

[1]انظر مقالنا: الجذور التاريخية لأزمة الحريــة والديمقراطيــة فــي وجداننا المعاصر، المستقبل العربي. يناير ١٩٧٩، بيروت، وهــي في هذا الجزء الثاني. وأيضاً: مخاطر في فكرنا القومي، الجــزء الأول: الدين والثقافة الوطنية.

رابعاً: قيل إن في ثوراتنا العربية الأخيرة فرقاً شاسعاً بين الشعار والتطبيق. فالحرية والاشتراكية والوحدة، هذه الشعارات الثلاثة التي تكاد تجمع عليها ثوراتنا العربية في جيلنا والتي تعبر بالفعل عن أهدافنا القومية هي في جانب والواقع العربي في جانب آخر. فالحرية كشعار تقابل التسلط كواقع، والاشتراكية كشعار تقابل الطبقات الجديدة، والرأسمالية الوطنية، والكسب غير المشروع. والدخول الطفيلية، والحسابات الخارجية، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء كل ذلك كواقع. والوحدة كشعار تقابل تمزق الوطن العربي وتفتيته، وإغلاق حدوده، وقطع علاقاته، وحروب حدوده، وتهديد أنظمته كواقع عملي. وقد يرجع ذلك كله إلى جذور تاريخية في وعينا القومي مستمدة من تراثنا القديم الذي ما زال يمدنا بأبنيتنا الفوقية وهو تحدينا للأمة على أنها أمة قول. فكل من قال" لا إله إلا الله" يصبح عضوا في الأمة الإسلامية له حقوقها وعليه واجباتها. ويأتي العمل في الدرجة الثانية بعد القول أو لا يأتي، أو يرجأ العمل إلى يوم الدين يحاسبنا الله عليه أو لا يحاسب. هذا بالإضافة إلى أن القول في تراثنا الشعبي كان هو الواقع. فتكسب المعارك بالقول

على ما هو معروف في شعر الحماسة وفن الخطابة. وقد دخل الإيمان إلى قلوب الناس بالقول وحسن الخطاب. ومازلنا نحل المشاكل بالقول تهدئة للخواطر، وتفريجا للكروب. إن مهمة المفكرين الأجرار هي إعادة صياغة تجديدنا للأمة ليس عن طريق القول بل عن طريق العمل وتحقيق الأهداف القومية، وعن طريق المضمون السياسي للتوحيد الذي يعني وحدة الأمة " ولو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم".

خامساً: عرفت ثوراتنا العربية الأخيرة بأنها انتهت إلى سكون إداري ولم تستطع القضاء على البيروقراطية في أجهزة الدولة والروتين في نظم الحكم. فقد قامت الثورات لتغير في قمة السلطة دون أن يصاحبه تغيير مماثل في أجهزة الدولة، فتسربت قوى الثورة وضاعت طاقاتها ولم تنجح محاولات الحكم المحلي واللامركزية والقرارات الثورية والإجراءات الاستثنائية في التخفيف من تغلغل البيروقراطية في الحياة العامة. والحقيقة أن البيروقراطية ترجع إلى جذور تاريخية في وعينا القومي في تصورنا للعالم على أنه مراتب متفاوتة بين الأعلى والأدنى، كل مرتبة

عليا لها السلطة على المرتبة الدنيا، من القمة للقاعدة.كلما صعدنا إلى أعلى زادت السلطات حتى نصل إلى القمة صاحبة السلطة المطلقة على من دونها وكلما نزلنا إلى أسفل قلت السلطة حتى نصل إلى القاعدة التي لا سلطة لها على أحد. هذا التصور الهرمي للعالم الذي عرف فلسفاتنا القديمة بنظرية الصدور أو نظرية الفيض هو الذي يسمح بقيام البيروقراطية والمجتمع الطبقي في حياتنا المعاصرة لأن نظمنا الاجتماعية هي في الحقيقة تعبير عن مكوناتنا النفسية وقوالبنا الذهنية. والأمثلة كثيرة.

إن مجتمعاتنا النامية ما زالت ترتبط بثرائها الذي يمدها بقيمها التي توجه سلوكها، ومن ثم كان البناء الفوقي لديها هو حياتها ووجودها، فكرها وواقعها، ماضيها وحاضرها. مهمة المفكرين الأحرار إذن هو تحويل هذا البناء الفوقي الموروث، وهو ثقافة الجماهير، إلى أيديولوجية سياسية تحمل أهدافنا القومية، وبالتالي تنشأ حركة جماهيرية متحدة مع فكر قومي طليعي. فهمها أُعطي للجماهير من شعارات تعبر عن أهدافنا القومية دون ربطها بثقافتها الوطنية والتي يكون تراثها القديم رافدها الأساسي فإن هذه الشعارات فإن

هذه الشعارات تظل فارغة من كل مضمون. وما دام البنـــاء الفوقي ظل متروكا بلا وظيفة تحديثية فإن القوى الرجعية في مجتمعاتنا والتي تـــدافع عـــن مصـــالح الأقليـــات الحاكمـــة والسيطرة على أدوات الإنتاج تقوم باستغلاله لصالحها ويكون خير سلاح في يدها لتدعيم الوضع القائم ضد قـــوى التغيـــر والثورة. إن مهمة المفكرين الأحرار هو القيام بإعادة صياغة الموروث الشعبي وتفسيره لصالح الجمـــاهير دفاعـــا عـــن مصالح الأغلبية التي تشارك في الحكم أو في السيطرة على وسائل الإنتاج حتى يمكنها فيما بعد الدفاع عـــن مصـــالحها بالدفاع عن ذاتيتها الخاصة. ومن ثم يصبح تراثهـــا مســـاويا لمقاومة الاستعمار، وللعداء للرأسمالية، ولمناهضة الصهيونية والوقوف ضد الرجعية. يستطيع المفكـــرون الأحـــرار إذن إكمال النقص النظري الذي تركه الضـــباط الأحـــرار فـــي ثوراتنا العربية الأخيرة. كما يمكنهم سد النقص العملي عـــن طريق تجنيد الجماهير وجعلها خط الدفاع الأول عن أهـــدافنا القومية حتى إذا ما اختفى الزعيم لـــم تختلـــف الأهـــداف أو تحولت إلى نقيضها، والجماهير تصفق لكليهما.

إن ثورة إيران الأخيرة أثبتت أن جماهيرنا تتحرك بالعقائد. فالتوحيد الذي يعبر عنه شعار" الله أكبر" يعني رفض كل تكبر وتسلط بشري على رقاب الخلق. الله أكبر يعني قاصم الجبارين، والإسلام يعني أصالة الشعوب ورفضها لمظاهر التقليد للحضارة الغربية، والقرآن يعني الأيدلولوجية المستقلة عن الأيدلولوجية العلمانية. إن جماهيرنا عاطفية وحماسية، وعلى الأقل في مرحلتها التاريخية الراهنة، ومن ثم كانت العقيدة هي نبع هذا الحماس. وقديما قال ابن خلدون إن العرب لا يفلحون إلا بنبوة أو رسالة تجندهم. والجماهير أيضاً تؤله وتطيع. أن دور المفكرين الأحرار هو استغلال هذه الطاقات الكامنة في وعي الجماهير وتفجيرها حتى تتحرك، ويتحول تراثها من تراث ميت إلى تراث حي، وتصبح حركاتها أقرب إلى الدوام والاستمرار.وقد تعطي الدوائر المحافظة لدور المفكرين الأحرار تفسيراً رجعياً ما دام الأمر لا يتعلق بالأبنية التحتية التي يودون الإبقاء عليها بل بالأبنية الفوقية التي يصولون فيها ويجولون كما يشاءون، ولا يباريهم فيها أحد. فهم دعاة

الإيمان، وخطباء الأصالة، والمدافعين عن التراث، والمرتبطين بجذوره التاريخية.

فقد تقول هذه الدوائر المحافظة، أولاً، إن المفكرين الأحرار يعطون الأولوية للداخل على الخارج، ويحدثون الثورة في النفوس قبل أحداثها في الواقع طبقاً للآية الكريمة" إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" ومن ثم كان التركيز على البناء الخلقي للفرد قبل البناء السياسي والاجتماعي. وقد أعد الرسول الرجال ثلاثة عشر عاما وبنى الدولة في عشرة أعوام. والحقيقة أن هناك فرقاً شاسعاً بين التفسير الرجعي لدور المفكرين الأحرار والتفسير الثوري لهذا الدور. فالأول يجعل الفكر صورياً بلا مضمون ويفصل الواقع عنه في حين يجعل الثاني الفكر هو الواقع الذي يتحرك. فثورة الفكر التي يمثلها المفكرون الأحرار هي ثورة الواقع من خلال الوعي لتنويره وكشف عرى الثورة. وفي مجتمعاتنا الناهضة تكون الأولوية لوعي الثورة الذي يتحد فيه الفكر بالواقع.

وقد تقول هذه الدوائر، ثانياُ، إن دور المفكرين الأحرار يعني أن تبدأ الثورة بالفرد قبل أن تبدأ بالجماعة، وهو ما

تركز عليه هذه الدوائر ومطالبتها بإعادة بناء الفرد أولاً حتى يمكن أبعاد الوعي القومي عن الأبنية الاجتماعية فيرى كل فرد مشاكله في داخله وحلها بمفرده أما بالأخلاق والدعوة إلى الطهارة ونبذ الطمع والجشع أو بما قد يخفف غضبة وذلك بتهيئة وسائل الكسب له، مشروعاً أو غير مشروع، فبدل أن يكون من طليعة الثوار القادمين يصبح من المدافعين عن النظام القائم حرصاً على مكاسبه الشخصية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار لا يبدأون بالفرد بل بثقافة الجماهير، ولا يتعاملون مع الأفراد بل مع الأبنية النفسية التي تحرك الناس. فالمفكرون الأحرار فلاسفة تاريخ، وهم الذين وضعوا في الغرب فلسفات التاريخ. مهمتهم إيقاظ الوعي الحضاري الذي يتحد فيه الفرد بالجماعة، والإنسان بالتاريخ.

وقد تقول هذه الدوائر، ثالثاً، إن دور المفكرين الأحرار يجعل الثورة أقرب إلى التربية والإصلاح والتهذيب والإرشاد منها إلى الثورة الفعلية، ومن ثم فهو تغير نسبي تدريجي طويل الأمد، يستبعد العنف والصراع، وطبيعي أن تحتاج المجتمعات إلى حركات إصلاحية يقوم بها كل جيل، وبالتالي تأمن المجتمعات التغيرات العنيفة والانقلابات الثورية

والصراعات الدموية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار يؤصلون الثورة، ويحولونه الإصلاح إلى ثورة جذرية عن طريق تأسيسها في الوعي، واستبعاد معوقاتها، والكشف عن الوعي الجماهيري الثوري. فهم يقصرون بذلك فترات الانتقال. ويبكرون بقدوم الثورة. وما أشد من عنف الأفكار وثورة العقائد، وانقلاب التصورات. لذلك كان المفكرون الأحرار هم أكثر الناس اضطهادا من النظم القائمة. وغالباً ما تم حرقهم علنا، بعد مصادرة كتبهم، ومنع أفكارهم، ولكن التاريخ أقام لهم نصبا تذكارية للشهداء، وأصبحت أفكارهم هي حركة التاريخ.وقد يقال في الدوائر التقدمية الخالصة المتسرعة التي تود أن ترى الثورة وقد تحققت بين يوم وليلة أن للمفكرين الأحرار حدودهم ونواقصهم التي لا تقل خطورة عن نواقص الضباط الأحرار وحدودهم. فقد يقال، أولاً، إن المفكرين الأحرار في نهاية الأمر مثقفون وبهم مخاطر المثقفين وأولها تصور العالم على أنه مجرد أفكار ونظريات، وأن الواقع ما هو إلا نظرية أو يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه بنظرية، خاصة إذا كانت صياغاتها معقدة تدل على تعالم أكثر مما تدل على علم، وان منع طفل من أن يموت

جوعاً خير من آلاف النظريات عن الجوع! والحقيقة أن هذا المزلق يتحرز عنه المفكرون الأحـــرار لأنهـــم ثـــوار أولاً يريدون تغيير الواقع وليس فهمه فحسب، والأفكار لديهم قوة، والنظريات حركة، والتصورات تغير. إن تهيئـــة الشــــروط للحركة والإعداد لها لهو بداية لها قبل ظهورها في العـــالم. وأن شحذ القوى، وإبراز المتناقضات شرط للحركة والتغير.

وقد يقال، ثانياً، في هذه الدوائر الجذرية إن المفكـــرين الأحرار مهما كان لهم من أثر على العقول فإنـــه لا يتعـــدى نطاق بعض الدوائر المثقفة المحدودة النطاق، فهـــم يمثلـــون حركة فكرية ولا يمثلون حركة شعبية. وأقصى ما يمكـــن أن يقوموا به هو خلق تيارات جديدة في الفكر والأدب والسياسة والاجتماع والقانون ... الخ. وفي مجتمعاتنا حيث الأمية مـــا زالت هي الغالبة فإنه يستحيل إحداث ثورة جماهيريـــة عـــن طريق المفكرين الأحرار الذين يقرأ كتاباتهم غالبية الشـــعب. والحقيقة أن الأمية لا تعني جهل القراءة والكتابة، فكثير ممن يجهلونها قد يكون لديهم من الوعي القدر الكبير، وقد يكـــون كثير ممن يقرأون ويكتبون مغيبي الوعي. فـــنحن شـــعوب سمعية استطاعت أن تقيم حضارة بالسمع والروايـــة والنقـــل

الشفاهي. وتضرب فيها الأمثال العامية وسير الأبطال فتحدث الأثر في النفوس. وقد تحرمك الشعب الإيراني أخيراً بالتسجيلات الصوتية لنداءات الخميني. وأن أئمة المساجد، ورواة القرية، وأجهزة الأعلام الصوتية كلها يمكن أن تكون قنوات للمفكرين الأحرار من خلالها عن الثقافة الثورية التي تعبر عن وجدان الناس.

وقد يقال، ثالثاً، في هذه الدوائر الثورية إن المفكرين الأحرار هم في نهاية الأمر مفكرو الطبقة المتوسطة التي مازالت تبحث لها عن دور في اللحظات الثورية في تاريخ كل أمة حتى تستعيد ثقة الأغلبية التي تركتها وتجد لها منفذاً مع القيادة الثورية الجديدة. فهم انتهازيون لا يعملون إلا لصالح طبقتهم، يرشدون حياتها، ويستعملون العقل لحسابها، ويعبرون عن القوى الاجتماعية الجديدة التي تحاول أن ترث القوى القديمة. وقد حدث ذلك في كثير من المجتمعات عندما دخل كثير من الرومان الوثنين في المسيحية حتى يكون لها دور في الإمبراطورية بعد أن تحول الإمبراطور قسطنطين إلى الدين الجديد. وكما حدث في ثوراتنا العربية الأخيرة عندما تحول معظم مفكرينا إلى اشتراكيين ثوريين. وقد حدث

نفس الشيء في الحضارة الغربية عندما أصبحت الليبرالية، وهي التعبير السياسي عن الفكر الحر الأساس النظري للنظم الرأسمالية. والحقيقة أن المفكرين الأحرار الملتزمين بقضايا الشعوب، والمعبرين عن مصالح الجماهير، أبناء الثورات الوطنية الأخيرة. فبالرغم من انتساب البعض منهم إلى الطبقات المتوسطة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية إلا أنهم يمثلون بفكرهم الطبقات العاملة. فالطبقة شيء والوعي الطبقي شيء آخر. هذا بالإضافة إلى أن مفكري الطبقة المتوسطة في مجتمعاتنا هم المنوطون بالقيام بدور التحديث، وهم المؤهلون لذلك بالرغم من حدودهم وذاتيتهم وفرديتهم وتحيزاتهم، ولا يمكن تجاوز الطبقة المتوسطة إلى الطبقة العاملة أي الانتقال من الليبرالية إلى الاشتراكية قبل أن تحقق الطبقة المتوسطة دورها وقبل أن نتمثل قيم الليبرالية[1].

وفي النهاية، إن كل عثرات الثورات العربية ونكساتها إنما نتجت من أن أهداف الضباط الأحرار لم يتم تحقيقها

---

[1]انظر: عبد الله العروي. العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

بوسائل المفكرين الأحرار. وكثيرا ما ننعى تراثنا العقلاني الليبرالي قبل الثورة ونقول: أين نحن من أيام الطهطاوي ولطفي السيد وطه حسين؟ لو كان مفكرونا الأحرار في بداية تنويرنا قد استمروا خلال ربع قرن الأخير لكانت الثورة قد تأصلت في نفوسنا ولكنا أكثر حرصاً على العقل والديموقراطية مما نحن فيه الآن. لقد آن الأوان للمفكرين الأحرار، وهم طليعة الثوار الآن، الاستمرار في عصر النهضة، والتأكيد على سلطة العقل، والدفاع عن الحرية والديموقراطية، وتحمل تبعات المرحلة التاريخية التي نمر بها من نقد للموروث، وتخلص من سلطة القديم، وتحرر من التقليد، وتوجه نحو الطبيعة، واعتزاز بقدرة الإنسان على تفسير العالم وعلى إمكان السيطرة عليه.

إن دور المفكرين الأحرار هو إدخال الثورة في تاريخنا الحديث، وتحويل إصلاحنا الديني في القرن الماضي إلى نهضة فكرية عامة تقوم على روح النقد وعدم التسليم بالموروث. كما أن مهمتهم هو تأصيل فلسفة التنوير التي راجدت لدينا على أيدي مفكرينا في القرن الماضي سواء في الفكر الليبرالي عند الطهطاوي أو الفكر العلمي عند شميل.

ومهمتهم أيضاً هي إعادة بناء ثوراتنا السياسية والاجتماعية الأخيرة حتى نقيلها من عثراتها بالرجوع إلى جذورها التاريخية. وقد يكون المفكرون الأحرار هذه المرة أسعد حظا من الضباط الأحرار وأن يكون ربع القرن القادم أفضل من ربع القرن الماضي. وقد تحتاج حركة التاريخ إلى مدى أطول لبلوغ مرحلة ولكن المهم هو الإحساس بالمرحلة وبداية الكشف عنها،" ويقولون متى قل عسى أن يكون قريباً".

لقد قام الضباط الأحرار بقلب النظم الاجتماعية دون أحداث قلب مواز في القوالب الذهنية. ومهمة المفكرين الأحرار هي إعادة بناء وعي الجماهير وتحويل تراث الشعب إلى أيديولوجية سياسية، وتحويل ثقافته الوطنية إلى أداة للتحديث وطريق للتنوير. إن جيلنا لن يكون جيل الثورة بل هو الجيل الممهد لها، ولن يكون جيل النظرة العلمية بل هو جيل النقد للموروث، ولن يكون جيل البناء للنظم الاجتماعية الجديدة بل هو جيل الهدم للأبنية الذهنية القديمة، ولن يكون جيل النصر بل جيل تلاشي الهزائم المحتملة وإيقاف الانهيار ولقد أخطأ الحساب عندما وضعنا العربة أمام الحصان!

الجذور التاريخية لأزمة الحرية[*] والديموقراطية في وجداننا المعاصر

لقد آن الأوان أن نعيد حساب النفس لا من أجل تأنيبها وزجرها كما يفعل الصوفية بل من أجل سبر أغوارها، وأن نحلل شعورنا المعاصر ومكوناته كي نعي أزمتنا في لحظتنا التاريخية الراهنة. فماذا تعني الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر؟ إننا لا نقيم حساباً للماضي، فما زلنا في خضم التاريخ، وجزءاً من حركته، ولكن هذا التساؤل محاولة لوصف واقعنا وهو يتحرك حيا في شعورنا وهو ينظم واقعنا حتى نستطيع أن نتحكم في مسار التاريخ من خلال أبنية الشعور.

تعني" الجذور" الرواسب الحضارية في شعورنا، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء، وفي مراحل التاريخ السابقة والتي يسميها علماء الاجتماع" أنساق القيم" والتي يسميها الماركسيون التقليديون" البناء

(*) مجلة " المستقبل العربي " يناير ١٩٧٩.

الفوقي" والتي هي أيضاً موضوع دراسة علم الإنثربولوجيا الحضارية. هي جذور لأنها متغلغلة في أعماقنا وموجهات لسلوك الجماهير، يستخدمها القادة من أجل السيطرة عليها وتوجيهها إيجاباً أو سلباً، إما لتجنيد الجماهير كما هو الحال عند الأفغاني، أو لتغييب وعيها كما حدث فيما بعد النصف الثاني من هذا القرن. إن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي، وأن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلا تراكم تاريخي لماض عشناه. بل إننا لا نعيش حاضرنا إلا بقدر تدخل ماضينا فيه. وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم بل هي امتداد لوضع حضاري واستمر له منذ ما يقرب من ألف عام، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجري. كما أنها ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية،والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية. فالقانون نفسه تعبير عن وضع حضاري. وتقنين لحالة ذهنية سائدة، ولحظة من لحظات تطوير الروح. روح الحضارة التي هي روح الشعب، روح الله في التاريخ. أعني بالجذور ضرورة نقد البناء الفوقي لمجتمعاتنا الراهنة، والذي

أغفلناه في ثوراتنا الأخيرة، فاكتفينا بترديد الشعارات خاصة أو عامة، محلية أو عالمية، واقتصرنا على إعلان النوايا مثل التجديد، التحديث، التراب، الأرض، الأصالة، الاستقلال، الدين ... الخ، وكثيرا ما يتم ذلك عن رفض كل ما هو عقلاني علمي واقعي بحجة رفض المستورد والدفاع عن الدين، وهو في الحقيقة عجز عن صياغة ثقافة وطنية خاصة على مستوى النظر، ودفاع عن الوضع القائم على مستوى العمل.

ويعني" التاريخ" هنا مجموعة التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفاهية، والتي نتناقلها جيلا عن جيل، والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة. فيضم الأصول الأول مثل القرآن السنة كما يتضح في العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والعلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء، والعلوم الرياضية مثل الجبر والحساب والهندسة والفلك، والعلوم الإنسانية مثل الجغرافيا والتاريخ. أما علوم اللغة وما يتصل بها من شعر ونثر وخطابه وبيان وبلاغة ومأثورات شعبية، كالحكم والأمثال، فإنها قد انصبت في العلوم الدينية الشعرية أو العقلية. وكما

قال عمر" عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتـــابكم" يعنـــي التاريخ هنا التراث القديم كله الذي ما زال يوجـــه شـــعورنا والذي ما زال يعيش فينا ونعيش فيه كله في لحظة واحـــدة، فتسرق علينا المعارف على طريقة ابن سينا، ونستلهم العلوم مثل الغزالي، وننتظر الفصل الإلهي كالأشعري، ولا مـــانع من تكفير ابن رشد والمعتزلة وإدانة الخوارج! أعني بالتاريخ أيضاً التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها والتـــي مـــا زالت تسري في أذهاننا وتعمل فـــي نفوســـنا، نتلقاهـــا فـــي المدارس والجامعات وتنتشر في أجهزة الإعلام، تحرك رجل الشارع دون أن يدري مثل القضاء والقدر، والطاعة لأولي الأمر، والصبر، والتوكل، والرضا. أعني بالتاريخ كـــل مـــا يلقن لجماهيرنا، خاصة وعامة، من أبنية فوقية ورثناها منـــذ ألف عام. وأصبحت أحادية الطرف لا يلقن سواها بالرغم من محاولات الاجتهاد المستمرة، والتجديد المتواصل. التـــاريخ هنا هو التاريخ الثقـــافي أو الحضـــاري، وبوجـــه خـــاص التصورات والقوالب الذهنية التي تحدد معالم تصورات العالم للجماهير، شعوبا وقادة. التاريخ هو كل عمل للروح، ونشاط للذهن، وإفراز للشعور، يتراكم جيلا بعد جيل، حتى يصـــبح

بديلا عن الواقع إن لم يكن هو الواقع الأوحد، الذات والموضوع، المعرفة والوجود.

أما" الأزمة" التي نعيشها فنراها كل يوم. وهي غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة لأننا لسنا أحرارا في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي. نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العته والجنون! أصبح بطل الأمس خائناً اليوم، ويصبح بطل اليوم خائناً في الغد، فلم نستطع أن نميز في قادتنا الخونة من الأبطال، وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالاً، نهدم اليوم ما بنيناه بالأمس، وقد نهدم في الغد ما نبنيه اليوم، لم يعد لنا تاريخ متصل، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة، كل حلقة تلغي ما قبلها، وندعي البداية من جديد، في الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الانتفاضة أو التصحيح، ونقرأ كل يوم ونتذوق عبارة المسيح" ما جئت لأنقص الناموس بل لأكمله" كثرت في حياتنا التواريخ القومية، والأعياد الوطنية. فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعياد لا

نذكرها، وظهرت مصطلحات العهد البائد، والنظام السابق، والزمن البغيض. هي أزمة يشعر بها كل مواطن في قوله وعمله، تشعر بها الجماعات والهيئات، وتعاني منها التيارات السياسية والأحزاب.ونلمس آثارها في الملل من الرأي الواحد، ومن تكرار الخطاب الواحد، ونتحسر على الرقابة على المطبوعات. وفي نفس الوقت ننقد النظم الشمولية وكبت الرأي فيها، ونحزن للمنشقين، ونتغنى بالحرية والديموقراطية في النظم الليبرالية، ونقرأ تحليل ماركيوز لدور أجهزة الإعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية المتقدمة في" الإنسان ذو البعد الواحد" أصبحنا أفرادا متراصين لا رابط بينهم إلا الصراخ، أو قطعا متجاوزة لا رابط بينها إلا القطيعة. كل منا يغني ليلاه، ولا أحد يسمع غناء الآخر.

وتعني" الحرية" القدرة على التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضياً

على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة[1]. كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات. الحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود إلى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية، ويضع السؤال الأساسي ويغوص في الجذور. والديمقراطية هي احترام الرأي الآخر، والاستماع له، وعدم تفكيره وإدانته أو الوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى. الديمقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر، وقد يكون الآخر على صواب. تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات. لا تعني الديمقراطية فقط" حكم الشعب" بل تعني الاعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة.

---

[1]انظر مقالنا: " التفكير الديني وازدواجية الشخصية " قضايا معاصرة جـ١ ص ١١١ – ١٣٧ ، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦

وقد آثرنا تعبير" وجداننا المعاصر" تحاشياً لسؤال: من نحن؟ مصريون أم سوريون، مشارقة أم مغاربة ... الخ. كلنا في الهم سواء، نشترك في تراث حضاري واحد، ونرث نفس القوالب الذهنية. فأساس وحدتنا هو الثقافة المشتركة، والتصور للعالم الواحد، والسلوك الاجتماعي المتشابه في مواجهة تخلف حضاري يتحدانا جميعاً، وتتعثر محاولاتنا في النهوض والتقدم أمامه. وآثرنا" الوجدان" على" الشعور" لتغليب التحليل الفينومينولوجي على التحليل النفسي، ولأن الوجدان يحمل روح العصر في حين أن الشعور مجموعة من الوظائف النفسية. كما آثرنا" الوجدان" على" الواقع" لأن الواقع لا ينكشف إلا من خلال الوجدان، ولأننا كشعب نام يكون وجداننا هو واقعنا الأوحد.

ولا يعني هذا التحليل أي انتساب لمذهب فكري مثالي أو غيره أو تنكر لمعطيات العلوم الاجتماعية الحديث والنظرية الماركسية، بل هو وصف لواقعنا المعاصر في لحظتنا التاريخية الراهنة، ورصد لسلوك جماهيرنا وقادتنا. فما زلنا مجتمعا تحركه الأفكار، وتوجهه أنساق القيم، وتؤثر فيه التقاليد، ويستشهد بالمأثورات الشعبية، بالحكم والأمثال

العامية، ويستمع إلى الأقاصيص والروايات، ويتغنى بسير الأبطال. مازلنا مجتمعا وجدانياً لا يستعمل العقل للتحليل أو الواقع للإحصاء. لذلك وصفنا بأننا مجتمع الكلمة، وجماهير الشعر، وحضارة اللفظ. ولكن لما كانت هذه الجذور لا شعورية في معظمها، وإلا كانت أيديولوجية واضحة المعالم، إذ لا نشعر بها جميعا مع أنها هي الوجه الأول لسلوكنا، فقد فرض المنهج الفينومينولوجي نفسه من أجل وصف مكونات شعورنا، وإخراج مضمونه من اللاشعور إلى الشعور ورؤية ماهياته. فالفكر والواقع كلاهما يحييان في الشعور والشعور بؤرتهما.

كما لا تخرج هذه الدراسة عن الإطار الماركسي لأن حقيقة ماركس وجذوره في فيورباخ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يكون ماركسيا قبل أن يكون فيورباخيا، قبل أن يتطهر في قناة النار" وبالتالي فإن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثروته. وقد كان ماركس الشاب فيورباخيا، محللا الأيديولوجية الألمانية، وواصفا اغتراب الإنسان في المجتمع في" المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"،

ومحاوراً فلاسفة عصره في" شقاء الفلسفة" لم يغفل ماركس الأبنية الفوقية وتحليلها قبل أن يبدأ رأس المال، أي دراسة الواقع الإحصائي. وقد أكدت ماركسيات القرن العشرين على أهمية الأبنية الفوقية، سواء في المجتمعات المتقدمة أو في المجتمعات النامية، حتى إنه ليصعب التمييز في العالم الثالث بين" لاهوت الثورة" والماركسية، أي بين تثوير الأبنية الفوقية وفي مقدمتها الأبنية الدينية في المجتمعات التقليدية، وكما هو الحال في أمريكا اللاتينية وفيتنام والجزائر وجنوب أفريقيا، وبين الثورة العلمية كما تصفها الماركسية.

وشاهدنا هو البداهة، وموضوعنا هو التجارب المشتركة، ولا يهدف هذا المقال إلى دراسة علمية تاريخية للمشكلة بل إلى إثارتها والإيحاء بها ثم تركها بين يدي علماء الاجتماع والتاريخ والحضارة.

هناك نوعان من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأول في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتنا الثقافية وقوالبنا الذهنية والتي تكون معظم بنائنا الفوقي. والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت

أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولي وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتها، وهو باختصار ما يسميه الماركسيون" البناء التحتي" والنوعان متصلان، متداخلان، متفاعلان، ولا يفسر أحدهما الآخر تفسيراً آلياً. فلا فرق بين الفكر والواقع. الفكر واقع يتحرك، والواقع فكر يحيا.

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي:

١-حرفية التفسير:

وهي ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمود وضيق الأفق تضحّي الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ، وبالواقع في سبيل النص. تنكر المجاز، وترفض التأويل، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مقيد ومطلق.

هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص، فيتحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظيـة. كمـا تغيب نقطة التلاقي في الواقع. ولما كان اللفظ يعتمـد علـى الشواهد النقلية فقد اعتمد هذا النوع من التفسير على الحجـج النقلية، وهي حجج السلطة الدينية، وتقبل الموروث الـذي لا يستطيع الإنسان رفضه أو حتى تأويله. ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهر في الفقه السلفي (الحنبلـي) والاعتمـاد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة. واتهم التأويـل بأنه شيعي إلحادي، يهدف إلى هدم الإسلام، وضياع شـوكة المسلمين. غاب الآخر في الحوار، وأصبح الآخر هو الآخر المطلق، أي الله الذي يرسل العلم المدون ولا يستطيع الإنسان إلا الاستشهاد به. ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلقة وأنه يعلم معناها الكلي الشـامل، وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطـأ الذات واحتمال صواب الآخر، وهذا لا يتأتى في مثـل هـذه المعطيات المطلقة. لا يمكن الحوار إلا باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة إلى المجاز، ومن الظاهر إلـى المـؤول، ومـن المحكم إلى المتشابه، ومن المقيد إلى المطلق، أي احتمال أحد

أوجه الحقيقة. لا يحدث الحوار إلا في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق. ويبدو أننا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية، والتي تنطبق على واقع محدد بعينه بصرف النظر عن منطق التشابه في الألفاظ، ومنطق الازدواج في المعاني، ومنطق الاشتباه في الأحكام.

وياليت هذه الحرفية والدقة والخوف من الرأي والظن قد يحكمها منطق محكم، باستثناء بعض فقهاء الحنابلة، ولكنها في الغالب تنقلب إلى الضد، وتصبح صراخاً أجوف، وتشدقاً بالعلم، ودفاعاً عن الحق، وهجوماً على الهوى. فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم بل صاحب الحنجرة العالية، وبالتالي تحولت الحرفية إلى عاطفة هوجاء، وانقلبت الصورية إلى حيوية الصبيان. وبالرغم من أننا شرقيون، مشهورون بالتأويل والتخريج، وبأننا جميعا باطنيون، ندرك ما وراء الألفاظ، ونقرأ ما بين السطور إلا أننا تركنا هذه الميزة وأبقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالإيحاء إلى الرؤساء، والتعامل مع مختلف الاتجاهات المتعارضة بنجاح ولباقة. فإذا ما أتينا

للفكر العلني التزمنا بالحرفية في القانون وفي الإيمان،في الشريعة والدين. وكأن الحرفية ما هي إلا مظهر يخفي الجوهر وهي الباطنية. ولما كان الحوار لا يحدث إلا علنا فقد أمتنع في الحرفية وتحول إلى حوار سرى وهمس في الآذان.

وقد ساعد ذلك على إنشاء وظيفة العالم ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم. فأرادت، حفاظا على هذه الميزة، احتكار العلم. فقامت بتفكير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرة أو باستعداء الحكام. تقرب إليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة على الشعوب نظراً لمكانتهم في النفوس، وأصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية ثم نشأت مزايدات بين العلماء، كل منهم يريد إظهار سلطويته الدينية أو تبرير سلطويته السياسية، كي يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم. وأمام شعب أمي، نجحت المزايدة في الإيمان على احترام المزايد وتعظيمه، ولو أن الشعب في لحظات فورة وعيه يشعر بتبعيته ونفاقه وتبريره للسلطة السياسية. ومن اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمد

كلاهما على" التنزيل" تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مناقشة العلم اللدني.

وقد وصل الحال بنا إلى قفل باب الاجتهاد، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد. وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي في إعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر، وللخارج على الداخل، وللصورة على المضمون. وتحولنا إلى عصبيات وقبائل تشترك في المظهر، وتركنا وحدة المضمون. ضاعت الأرض ونهبت الثروات، وقضى على الاستقلال، لغياب وحدة وطنية نتيجة لغياب الحوار بين الاتجاهات والمداخل المتعددة في البلاد.

إن علم التفسير الآن هو إعادة بناء الموقف الماضي على أساس الموقف الحاضر، حتى يمكن فهمه وبالتالي إرجاع النصوص إلى مضامينها الحية في شعور الجماعة. وأن علم المعاني قادر على تجاوز الألفاظ إلى مدلولاتها الأولى، حيث تكمن وحدة اللغة والتصور. وأن علم العلل لقادر على توجيهنا نحو عالم الأشياء. وأن أزمة الحرية

والديمقراطية في وجداننا لتنشأ من اضطراب الصــلة فــي شعورنا بين اللفظ والمعنى والشيء، فضحينا بالمعنى والشيء من أجل اللفظ. وبالتالي استحال الحوار.

٢-تكفير المعارضة:

لم يحدث ذلك في القرآن" إذ لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد منت الغي"، وأيضاً، " من شاء فليؤمن، ومــن شــاء فليكفر"، وأيضاً " كل نفس بما كسبت رهينة"، وأيضاً " فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحــديث أســفا"، وعشرات أخرى من الآيات القرآنية. ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الأحاديث الموجهة لسلوكنا وذهننا، ونكثر من الاستشهاد بها في ماضينا وحاضرنا، ونكتب على آثارها التاريخ، ونصنف اتجاهاتنا ونحكم بينها سواء كانت صحيحة أم موضوعة، ضعيفة أو مشهورة. وقد نبه الأفغاني من قبل على خطورة أمثال هذه الأحاديث الموضوعة وأثرهــا فــي حياتنا وعلى سوء فهم بعض الأحاديث الصحيحة. ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثرها على أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا القومي. وهــو الحــديث القائــل" ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ..." والحديث يفيد في

بدايته افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصـــارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثـــلاث وســـبعين فرقة. ولكن المهم هو نهاية الحديث التي تتراوح بين العموم والخصوص في ثلاث صيغ: الأولى" وتفترق أمتـــي علـــى ثلاث وسبعين فرقة"، وهي أقلها خطورة لأنها تقـــرر فقـــط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو إدانـــة، أي دون إصدار حكم عليها بالصواب أو الخطـــأ. والثـــاني،" وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد علـــيهم ملـــة، كلها في النار إلا واحدة" وهي أكثر خطورة من الأولى لأنها بالإضافة إلى تقرير الواقع تصدر حكم قيمة على التـــاريخ، وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ، وتعين هلاك الفـــرق كلها وضلالها، ولا تستثني إلا واحدة دون تعيـــين، فتوجـــه الأذهان إلى تعدد الأخطاء ووحدة الصـــواب، وتـــدين كـــل الاجتهادات في الرأي باستثناء واحـــد فحســـب. والثالـــث،" ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها فـــي النـــار، إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصحابي" وفي رواية أخرى" هـــي الجماعة" وهي أكثر الصيغ خطورة على الإطلاق لأنها تقرر واقعنا وتصدر حكما ثم تخصص الحكم وتعين الفرقة الناحية

وهي فرقة بعينها. وقد شك العلماء في صحة هذا الحـــديث، وجواز الاستدلال به وعلى رأسهم ابن حزم، واكتفى البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته. ولكن علـــى افتراض صحته فإنه لا يعني أن كل محاولات الاجتهاد فـــي الرأي خاطئة مدانة، فالاجتهاد أصل من أصـــول التشـــريع، والخلاف في الرأي إحدى نعم الله علينـــا" اخـــتلاف الأئمـــة رحمة بينهم"، بل إنه أصبح موضوعاً لعلم مستقل هـــو علـــم الخلاف. إنما يعني أن هناك مقياساً للصـــواب والخطـــأ وأن هناك معياراً للحق والباطل، حتى لا يقع الناس فريسة التعدد بين الآراء واختلاف وجهات النظر دون القدرة على الحكـــم عليها والاختيار بينها. كما يعني أن المهم هو الاجتهاد فـــي الرأي وليس الوصـــول إلـــى الصـــواب، فللمخطـــئ أجـــر وللمصيب أجران. كما يعني ثالثاً أن تغير الواقـــع وتطـــوره واختلاف الظروف والأحوال من مجتمع إلى مجتمع، ومـــن عصر إلى عصر يتطلب وجهات نظر متعددة، تحتم ظروف العصر إحداها. وهو ما أكده علمك أصـــول الفقـــه بجـــواز احتمال تعدد الصواب من الناحية العمليـــة لأنـــه لا يوجـــد صواب من الناحية النظرية في ميدان السلوك العلمي.

ولكن الذي حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرق الضالة هي كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة، كما أصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة! وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد الرأي فقد ضل، وأن الحكومة دائماً على صواب. وأن كل مفكري الأمة مغرضون، وأن الحكومة وحدها تسير على الطريق المستقيم. أصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الزنديق، الخائن، الخارج على إجماع الأمة.

فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجه الذي يدين ماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة، وما ينتظر الكفار والمارقين؟ ليست علاقة الخطأ بالصواب بهذا التوجيه التاريخ علاقة حوار أو تناصح أو إرشاد بل علاقة قوة وقهر، فليس بين الخطأ والصواب إلا حد السيف. ومن الذي يحدد الفرق الضالة والفرقة الناجية إلا الفرقة الناجية،

أي من بيدها السلطة؟ وهل حدث أن خطأت السلطة نفسها، وهي الأقلية، في مقابل معارضة الأمة لها وهي الأغلبية؟

ونتيجة لذلك تدخلت السلطة السياسية في الخلافات النظرية، وانتصرت لرأي دون رأي وتحزبت لفريق دون فريق، فتحولت السلطة السياسية إلى خصم وحكم في نفس الوقت، وانقلبت وظيفتها من تنفيذية إلى تشريعية، ومن تشريعية إلى فكرية تضع مقاييس للفكر ومعايير للصواب، بل وتتدخل في قلوب المواطنين وتحكم عليهم بالكفر أو الإيمان دون أن تتدخل في أجوافهم لتحكم عليهم بالشبع أو الجوع. وبالتالي نشأ فكر السلطة في مقابل الفكر المناهض للسلطة، الأول يقوم بالمدح والإطراء، ويجزل الثناء والمديح، ويتبارى حاملوه في التبرير والدفاع، والثاني موتور مغلوب على أمره، لا يجد وسائل التعبير عن نفسه، متهم مدان، يتسرب من خلال الصحاف السرية، أو المنشورات والبيانات الخارجية. وقد نشأ ذلك أيضاً منذ الدولة الأموية وانتصارها لبعض العقائد دون البعض الآخر، مثل تأييدها لجبرته جهم بن صفوان، ومعارضتها للحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمر بن عبيد. ومثل انتصار الدولة السنية

للأشعرية ولمطلق الإرادة الإلهية، حتى ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحرية الإنسانية. انتسب المأمون لعقيدة خلق القرآن وعذب في ذلك الإمام أحمد بن حنبل. ثم دارت الدائرة، وانتسب المتوكل للأشعرية، وبدأ اضطهاد المعتزلة. لذلك طالب اسبينوزا السلطة السياسية بأن تظل محايدة فيما يتعلق بالخلاف في الرأي، لا تنصر فريقاً على فريق، وإلا واجهنا الفكرة بالسيف، والمنطق بالسجن، والبرهان بالضرب، والحجة بالتعذيب[1]. وهو ما لم يمنع الفكرة من الانتشار، بل على العكس يزيد من إيمان أصحابها وتمسكهم بها وتعصبهم لها. ثم تتكون الجمعيات والأحزاب السرية لمناهضة السلطة والوثوب عليها، لقد أعطى ذلك الحديث وأمثاله السلطة السياسية ما تريده من شرعية مفقودة، وشرعية الدين مقبولة عند العامة ولا ترفضها الطبقة المتوسطة وتؤولها الخاصة. أعطاها الأمان والاطمئنان ومن ثم اطمأنت إلى أن كل مخالفة في الرأي هو خروج على

---

[1] انظر ترجمتنا وتقديمنا إلى كتاب اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١، الأنجلو المصرية ١٩٧٨

السلطة، وأن كل تفسير معارض هو خروج على الدولة يجوز للسلطان أن ينفذ إليهم بجيش قوامه الآلاف للقضاء عليهم وتشتيتهم.

وبالإضافة إلى حديث الفرقة الناجية هناك أحاديث أخرى كثيرة موجهة إلى فرقة بعينها. وما أكثر الأحاديث التي وجهت إلى المعتزلة والخوارج، أي إلى العقل والثورة مثل" القدرية مجوس هذه الأمة" الموجه ضد المعتزلة. ومهما حاولوا تفسير الحديث وتضعيفه، كما فعل القاضي عبد الجبار في" المغني" و" المحيط" إلا أنه ما زال يوجه القادة والحكام والعلماء وأصحاب الهوى، ومثل إدانة الخوارج وتشبيههم بالخروج عن الأمة كما يخرج السهم من الرمية. هذا بالإضافة إلى كثير من الأقوال المأثورة التي تقوي الأحاديث الموجهة. مثل القول المنسوب إلى عثمان" إن الله يزعّ بالسلطان ما لا يزعّ بالقرآن" من أجل إعطاء الأولوية للسلطة السياسية على السلطة الدينية، فتكون الطاعة لأولي الأمر أولى من الطاعة لله. كيف يتم الحوار إذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والاجتهاد؟

٣-سلطوية التصور:

لقد حددت الأشعرية، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنية، تصورنا للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصا عنها. ولم تنجح محاولات ابن رشد في الهجوم على علم الأشعرية مباشرة في" مناهج الأدلة" أو على نحو غير مباشر في شروحه على أرسطو في إزاحة الأشعرية، بل لقد ضحى ابن رشد بنفسه في سبيل محاولته. وماذا تجدي مجهودات فرد أمام سلطان الدولة؟ ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على أنه تصور سلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية. فالله مركز الكون وخالقه، يسيطر على كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر على ما لا يكون، وعالم بما يستحيل. لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله، وجعلته ممكنا، وإلا استحال الفعل، فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له. الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والتأييد والخسران، كله من الله، والإنسان يعيش في عالم لا

يحكمه قانون، ولا يرعى الأصلح، وليست به غاية، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعاً. يتلقى الإنسان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصراً على أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلي عطاء من الوحي. وبالرغم من أن الإسلام آخر الأديان، والعقل فيه وريث الوحي، والإرادة الإنسانية فيه وريثة المعجزات، إلا أن الإنسان في تصور الأشعرية يظل قاصراً، عقلا وإرادة، عن أن يستقل في فهمه وفعله. يظل العقل تابعاً للنقل. وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية. ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الإنسان بالإيمان باللفظ أي بالنطق بالشهادتين، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ حتى بلا تصديق باطني، حتى ولو أضمت الكفر. وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ. ويتوارى العمل الذي يعبر عن جوهر الإيمان، ترك الميدان خالياً للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم. فإخراج الفعل من مكونات الإيمان عند الناس يقابله إدخال العمل بلا حدود من الحاكم المتمثل لله، ومن سلطة الحاكم المستمدة من سلطة الله. فإذا ما غادر الإنسان هذا العالم، وانتقل إلى العالم الآخر، فإن مصيره أيضاً لا يحكمه قانون الاستحقاق، الثواب

للمحسن، والعقاب للمسيء، بل الأمر متروك للمشيئة الإلهية، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والملهم، يأمر فيطاع، يعبر عن مصلحة الناس، يضم كل شيء واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة. يسمع كل شيء ويبصر كل شيء، ويتكلم في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال أجهزة الرقابة أو الإعلام، وبالتالي لم يعد هناك فرق بين الفكر السني الذي يركز على المؤسسات والفكر الشيعي الذي يركز على الإمام المعصوم الذي سيملأ الأرض عجلاً كما ملئت جوراً. ضاعت المؤسسات وهي من أهم إنجاز تراثنا الفقهي القديم مثل الولاية والإمارة والوزارة والحسبة والقضاء وبين المال والخراج، ونشأت بيننا الزعامة التي تجب المؤسسات وتتجاوز الرقابة والمراجعة.

وقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلطية النظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة. فأهم شخص في الدولة هو الرئيس، وأهم فرد في الجيش هو القائد، وفي الوزارة

الوزير، وفي الإدارة المدير، وفي الجامعة الـرئيس، وفـي الكلية العميد، وفي الشارع الشرطي، وفي الأسـرة الرجـل، حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع. والرئيس لا يحاور بل يأمر، والمرؤوسون لا يتحاورون بل يطيعون أو يتنافسـون على الرئاسة. تتغير الأنظمة السياسية والاجتماعيـة بتغيـر الرؤساء، وتقام الأحزاب من القمـة إلـى القاعـدة، وتحـل بمراسيم، وتعقد بقرارات. وفي ذلك يقول الفـارابي: سـواء قلت الملك أو الرئيس أو الإمام أو الله فإنني أقول شيئاً واحداً.

هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطـي القمـة كـل شيء، ويسلب عن القاعدة كل شيء كيف يتم فيه الحوار؟ لا يمكن الحوار إلا عندما تتساوى الأطراف أو على الأقل بـين طرفين متساويين وليس بين الأعلى والأدنـى، بـين الآمـر والمأمور، بين الرئيس والمرؤوس. لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيـذ، سـمع وطاعـة، رضـوخ واستسلام أو شكوى وأنين، نكتة وسـخرية، وهـي حيلـة الضعيف والخائف المسكين. إن الخوف من السلطة بطـول قهرها جعل الناس يرضون بلقمة العيش والسعي في سـبيلها وترك الحوار والمطالبة بالحق فالمهم هـو الخبـز وتـوفير

الطعام للأسرة، وكسب العيش، حتى لقد أصبح الشعار" دعنا نأكل عيشا" أو" دعه يرتزق" وكأن الدفاع عن الحرية والديمقراطية يضر بلقمة العيش ويؤدي إلى الجوع والهلاك. فاستحال الحوار إلا من يد ممدودة تأخذ ويد أخرى ممدودة تعطي.

لذلك قال البعض[1]: إن نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالي الغربي الذي يقوم على الحوار والاختلاف في الرأي، وحرية إنشاء الأحزاب، وتعارض الاتجاهات، والنظم البرلمانية، والأغلبية والأقلية، ومراجعة السلطة، وقيام المؤسسات. ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة في مجتمعاتنا، ووجودها كمجرد واجهة للديمقراطية يدرك الجميع زيفها. بل يكون نمط تحديثنا، نحن والصين، هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها. مهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط. والدولة هي القائد والزعيم، محورها الجيش، والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع، وهو ما شوهه

---

[1]هو د. أنور عبد الملك في أبحاثه ودراساته العديدة .

فلاسفة التاريخ في العرب وأطلقوا عليه اسم" التسلط الشرقي".

ولكن كل المجتمعات قد مرت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورها للعالم سلطويا مركزيا إطلاقياً، ثم بدأ التحديث في الأبنية الفوقية أولاً. وتحول التصور الرأسي إلى تصور أفقي، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة الممركزة حول الله إلى حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلي الآخر النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين. حدث ذلك في عصر النهضة الأوربي في القرن السادس عشر، فظهرت الليبرالية في القرن السابع عشر، وبدأ التنوير في القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية (التكنولوجية) في القرن العشرين. إنه لا أمل في حل أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا إلا إذا حدث هذا الانقلاب الثقافي في حياتنا العقلية، وبدأت حضارتنا تأخذ مسارا جديداً مازالت تتلمسه منذ حركات الإصلاح الديني الأخير، وبدايات الفكر القومي المعاصر، والاتجاه نحو

الليبرالية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة. إنه ليبدو غريباً إلا يسير شيء في الواقع أن لم يقصر في الذهب أولاً. ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في مرحلة التحديث. وإلا فما معنى الشكوى من عدم بناء الإنسان العربي المعاصر؟

٤-تبرير المعطيات:

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملاً تبريرياً خالصاً أي إنه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايدا أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتهما لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم لا حاجة إلى الحوار، فالمصلحة قانون الكون كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه لم يكن ثائراً بل متبيناً، لم

يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن ناقداً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده، كما حدث لابن الراوندي والرازي الطبيب. لم يقف العقل أمام المعطيات مهللا إياها إلى عناصرها الأولية ومركبا إياها من جديد بل تمثلها وحولها إلى معقولات، مبينا اتفاق هذه المعطيات مع العقل. كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان بعضهما بعضا بل يحتوي أحدهما الآخر. ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفا ولا يرفض. فالموقفان محددان من قبل ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العق. يظن الإنسان أنه حر التفكير في حين أنه لا يملك إلا قبول المعطيات وتبريرها عقلاً. ويظن الإنسان أنه لا يحاور ويتبادل الرأي، وهو في حقيقة الأمر في نفس الحلقة، حلقة الاتفاق والاختلاف. وفي الاختلاف يأتي التأويل لإظهار الاتفاق.

٥- هدم العقل:

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني، وتنكره لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه والحكمة وباستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق، وتركه الحقيقة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني وانتظاره للعلم اللدني – كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو أداة الحوار. أصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والإلهام، وأصبح أحياء علوم الدين، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم والسبيل إلى نهضة الإسلام والمسلمين! ثم تزاوج التصوف والأشعرية، والتحاماً معا منذ القرن الخامس حتى الآن. نعلم بالكشف والإلهام ونطيع مطلق الإرادة الإلهية أو السياسية. أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية.

وما دام العقل لا يعمل، وتحولت الحقائق إلى أسرار، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد: الله، والسلطة، والجنس. وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر

للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع" تابو". فالله يحرم أكثر مما يحلل، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب، والجنس للحرمان أكثر منه للإشباع. توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلاً طبيعياً علمياً مستقلاً عن الأهواء. وتحول إلى مونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه. تحول حديث الآخر إلى حديث النفس، وتحولت معاني الطبيعية إلى أسرار النفس، وتحول الصوت العالي إلى مواجع للنفس، أصبح العقل جنوناً، وانقلبت الصحة إلى مرض. وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنا لأن العقل يناهض السلطة، ويكشف اللاشرعية، ويطالب بالحقوق، وينادي بالحرية، وبأنه لا سلطان على الإنسان إلا سلطان العقل، ولا حجة عليه إلا البرهان والدليل، فالإنسان لا يقبل شيئاً على أنه حق إن لم يثبت أمام العقل أنه كذلك. أن سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفة واستعادة للحقوق، وكشف للعودة، وتزعزع للأنظمة. فالعقل ثورة، وقد قضي على الإقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته. إن سيادة العقل تجعل الحوار ممكناً بين القاهرة

والمقهور، وتعيد إلى الطريفين علاقة التساوي، وتقضي على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر.

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي، وهي تؤدي وظيفتها خير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسية، فلا يتم النصر العسكري إلا بمدد من السماء، ولا تتم الاتفاقات السياسية إلا بوقوع معجزة، ولا ينقذنا إلا الرجوع إلى الإيمان، وأصبح مجرد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجاً ومروقاً. بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلاباً دموياً، وصراعاً طبقياً. كيف يتم الحوار إذن والناس تنتظر المعجزات؟ وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبإنجازاتها وبدورها في حركة التاريخ؟

إن حركاتنا الإصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا. فقد ظل الإصلاح الديني أشعريا في التوحيد أي سلطوية التصور، ولو أنه حاول أن يكون معتزليا في المعدل بدعوته إلى إعمال العقل، وإلى الحسن والقبح العقليين، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية، ولكن خطوة إلى الإمام وخطوتين إلى الخلف.

فلم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف بل أيدته وجعلته علما يقينياً وطريقاً شرعياً للخاصة وهم الأولياء. كما لم تنجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل، وتحويله إلى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديموقراطية. فقد ظل العقل محصوراً في طبقة مستنيرة شاءت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره ... ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم. فإذا ما تم استعمال العقل فإنه غالباً ما يكون تبريرا للسلطة التي تعبر عن طريق المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقد له. بل إن هذا القدر الضئيل من إعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن، فقطعنا أنوفنا بأيدينا، وعدنا إلى تكفير طه حسين من جديد.

إن حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة، والتأكيد على الحرية والديمقراطية، وهو ما حدث في التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر. وإن غياب العقل ليصاحبه أيضاً إثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة. لقد بدأ الشك القديم

عند من يسمون بأصحاب الطبائع، وهم الصف الأول من المعتزلة: معمر بن عباد، ثمامة بن الأشرس، الجاحظ، النظام، أبو الهذيل العلاف، بإثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية، ولكن ما بدأناه أنهيناه بعد جيل واحد.

إن أزمة الحرية والديمقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة. ومهمتنا اليوم في إيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية. وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن يستمع إلى رأي الآخر ليس مجرد وهم أو خداع. فإن كنت موجوداً فالأخر موجود. وكلا الطرفان متساويان. علينا فقط أن ننفذ إلى جذور الأزمة في قوالبنا الذهنية وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف.

النظرية أم الواقع؟ (*)
دراسة في الأولويات
في فكر الشهيد مهدي عامل

١- مقدمة: حوار المفكرين:

إنه لشرف عظيم أن يتحدث زميل قد يرحل أيضاً في القريب العاجل عن زميل رحل عنا بالأمس القريب، فالكل راحل، إما الموت عما وكمدا وعجزا، موتا بطيئاً بفعل النفس، وإما موتا شهادة وإقداما وفعلاً، فجأة واغتيالاً، بفعل الغير. وإن أعظم شهادة وتحية في الذكرى الأولى للزميل الراحل هو الحوار الخلاق بين الموتى والأحياء. ومن الموتى، ومن الأحياء؟ هناك موتى أحياء سماهم تراثنا القديم الشهداء، ومنهم الزميل الراحل، وهناك أحياء موتى، وهم

(*) بحث ألقي في ندوة الشهيد مهدي عامل بمناسبة ذكراه الأولى، مركز البحوث العربية، القاهرة، ٢٧ - ٢٩ مايو ١٩٨٨

الذين اغتالوه، قوى الظلم والعدوان، سـماها تراثنـا القـديم الطاغوت.

إأن أشرف تخليد لذكرى الزميل الراحل هو مـا يثيـره فكره فينا من فكر مقابل، وما تحدثه رؤاه من رؤى بديلة. إن ذكر محاسن الموتى صحيح في نطاق أنصاف البشـر. أمـا قراءة أعمال الزميل الراحل، وإعادة بناء مواقفه الفكرية إنما هو جدير بأنصاف الآلهة. فالحوار قراءة، والقراءة إعادة بناء من أجل مزيد من الأحكام للرؤية النظرية، ومن أجل مزيـد من التلاحم مع الواقع الذي يهدف جميع فرقاء النضال إلـى تغييره. هي قراءة مني لمهدي عامل يصعب بعدها التمييـز بين القارئ والمقروء. كلانا ربما واجهتان لعملة واحدة. هو بؤره مضيئة وأنا مجموعة من الظلال متدرجة في الضـوء. ربما هو المركز وأنا الأطراف. هو على صواب وقد يكـون على خطأ وأنا على خطأ وقد أكون على صواب كمـا قـال الشافعي قديماً.

إن التكرار الباهـت للمفكـرين لا يفيـد. وأن المـدح والتقريظ للمناضلين إهانة. والدفاع عن المواقف الفكرية حتى من المتعاطفين إنما هو موت للجميـع. إنمـا هـو الحـوار

الخصب، والتساؤل الخلاق، كما فعل أرسطو مع أفلاطون، والهيجليون الشبان مع هيجل، وماركس مع الجميع. لعلنا نستطيع تجاوز مرحلة التكرار والعرض لآراء مهدي عامل ونظرياته إلى مرحلة الحوار الخلاق والنقد المبدع، ووضع الأجزاء في إطارها الكلي الشامل. لذلك أرجو من الأخوة الماركسيين تجاوز مرحلة الدفاع عنه. كما أرجو من الأخوة غير الماركسيين تجاوز مرحلة الهجوم عليه. إنما الهدف هو الفهم المشترك لمناهجنا العلمية وأوضاعنا الثقافية. فكلنا في خندق واحد، كلنا معرضون للاغتيال. الهدف إذن هو تطوير فكر مهدى عامل، وليس الدفاع عنه وتقريظه أو الهجوم عليه وتفنيده. ومن بين وسائل التطوير وضعه في سياق أعم، وضعا للجزء في الكل من أجل توسيع قاعدته، وجعله أكثر خصوبة، وأقدر على التطبيق، وأقل عرضة للنقد، وأكثر قدرة على كسر الطوق والخروج من الدائرة الضيقة على الرحاب الأوسع. هذه إذن إضافة متواضعة إلى فكر الزميل الراحل لإخصابه وتشييعه، وإكماله. قد يكون الغالب على الحضور الأخوة المتعاطفين فكرياً مع مهدى عامل. ولكن في إطار أدبيات الحوار سأحاول إسماع الرأي الآخر بغية

الحوار مع فيلسوف" التناقض" هذا البحث هو حوار بين مفكرين مناضلين، لا يفرقان بين العلم والوطن، بين الفلسفة والثورة، بين الفكر والالتزام. لا يهم الخلاف النظري بقدر ما يهم برنامج العمل الوطني الموحد. وفي نفس يعطي نموذجاً لإمكانية التعدد النظري والوحدة العملية، وهو أحد دروس علم أصول الفقه القديم: الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد. فبالرغم من اختلاف المنطلقات النظرية إلا أن الأهداف المشتركة واحدة. قد تختلف" الماركسية" عن" اليسار الإسلامي" في الأسس النظرية ولكنهما يتفقان في المواقف العملية. خلاف نظري مسموح ونضال عملي مشترك، رفاق في الفكر والبحث ورفاق في السلاح والدم.

وقد يكون الخلاف النظري مجرد إكمال. فالحقيقة كلها في الجمع بين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم كما فعل الفارابي من قبل، بين هيجل وماركس كما قد نحاول أن نفعل.

هذا بحث تقديمي شامل، يضع قضية التراث في الإطار الكلي الشامل لفكر مهدي عامل. مهمته تفتيح الموضوعات، وكشف المحاور وإلقاء التساؤلات، وعرض الإشكاليات. فلا

رؤية للجزء إلا من خلال الكل. والموقف من التـــراث هـــو الموقف من الفكر ومن الحرب. الموقف النظري واحد ونقاط التطبيقات متعددة. لذلك أتى العنوان " النظريـــة أم الواقـــع، دراسة في الأوليات في فكر مهدي عامل" أقرب إلى الكل منه إلى الجزء. والألفاظ الثلاثة موجودة في فكر مهدي عامــل: النظرية، والواقع، والأولويات، ولو أن تكرار لفظ النظريـــة أكثر من الواقع والأولويات. الهدف من البحث هو النمـــوذج ليس الشخص، نموذج الفكر النظـــري المتكامـــل، نمـــوذج المذهب المغلق الذي يصعب الدخول إليه أو الخروج منـــه، نموذج المذهب الخاص، واللغـــة الخاصـــة، والمصـــطلحات الخاصة. ومن ثم كان التحدي هو كيف يمكن الخروج مـــن الدائرة حتى لا نقع في دوامـــة المـــذهب الخـــاص، واللغـــة الخاصة، والمصطلحات الخاصة. ومن ثم كان التحدي هـــو كيف يمكن الخروج من الدائرة حتـــى لا نقـــع فـــي دوامـــة المذهب الذي يدور حول نفسه حتى يغرق فيه صاحبه وكـــل من يحوم حوله[1]. إنما الشخص فله الاحترام الأوفى. يكفيـــه

---

[1]كنموذج لهذه الدراسة المذهبية انظر: ناهض حفر : مجـــدي عامـــل وتنظير حركة التحرر الوطني، أعمال المؤتمر الفلسطيني العربي =

أنه أستاذ الفلسفة، صاحب الموقف، المفكر الذي يجتهد رأيه والذي لا ينقل، ولا يكتب كتابا مقرراً، ولا يبغي ترقية أو وظيفة يكفيه أنه مفكر حر، اجتهد رأيه، وعبر عنه بشجاعة وإقدام في بيئة لا تعرف إلا الحوار بطلقات الرصاص لإسكات الخصوم. يكفي جهاده من أجل لبنان، وحدته وشعبه، تقدمه ونهضته، حاضره ومستقبله. فهذا البحث مهدى إليه، وهو الذي طالما أهدى أعماله إلى أقرانه الشهداء[1].

=

الثاني ١٣ – ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧ ، عمان المملكة الأردنية الهاشمية.

[1] أهدي مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية إلى شهدي عطية الشافعي. كما أهدي النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان إلى الرفيق الشهيد نبيل متي.

وجدير بالذكر أن اسم " مهدي عامل " هو الاسم المستعار لحسن حمدان. وبصرف النظر عن الدوافع الحقيقة لتغيير الاسم أو العادة المتبعة في لبنان وربما حرص المفكر على أن يكون فناناً، يريد اسما فنيا أكثر شهرة وحضوراً أمام الجمهور فربما تكون الدلالة وكما هو شائع ومعروف من دلالة الأسماء المستعارة في تاريخ =

الفلسفة مثل كير كجارد (بوهانس كليماكوس) ، ماكس شـــترنز الخ هو دلالة الاسم الجديد على فكر صاحبه أكثر من دلالة الاســم القديم وفي هذه الحالة يكون السؤال: ما العيب في " حسن حمدان " إن الحسن لفظ تراثي قديم في مقابل القبح كما هـو الحـال عنـد المعتزلة ، وهو يعني الحسن العقلي أي الحـق النظـري والنـافع العملي. ولا شك أن النضال من أجل التقدم والثورة على الأوضاع القائمة حسن نظري وعملي في آن واحد، وأن التخلف والطائفيـة والرجعية قبح ، ربما يكون " حمدان " لفظا أشعريا يفيـد المـدح والشكر . ولكن عند المعتزلة أيضاً " شكر المنعم " فالحمد لله الذي جعلنا قوما مناضلين ولم يجعلنا من الخوالف القاعدين.

وما ميزة الاسم الجديد " مهدي عامل "؟ قد تكون الميزة في " عامل " ، وقل أعملوا " فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون " بل أنـه لفظ قرآني صريح ، ذكر أربع مرات ، " قل يا قوم ، اعملوا على مكانتكم إني عامل " (٦: ١٣٥، ٣٩: ٣٩)، " ويا قـوم اعملـوا على مكانتكم أني عامل " (١١ : ٩٣) ، " إني لا أضـيع عمـل عامل منكم من ذكر أو أنثي " (١٩٥٣). وهو في هذه الحالـة لا يكون اسما على مسمي نظراً لأولوية المنظمـات النظريـة علـى البرامج العملية عند مهدي عامل ولفظ " عامل " على أيـة حـال ميزة مثل اللفظ الأصلي " حسن " أما " مهدي " ففيه نفس العيـب

٢- المنهج والمصطلح والأسلوب:

ودراسات مهدي عامل علي التراث مثل ابن خلدون أو الاستشراق أو الحضارة العربية فإنها في الغالب لا تقوم على دراسة الأصول الأولى بل تعتمد أساساً على قراءات لصفحات معدودة من " مقدمة " ابن خلدون أو كتاب " الاستشراق " لادوار سعيد أو أعمال ندوة الكويت عن " أزمة الحضارة العربية " والحقيقة أنه يصعب من هذه المادة العلمية المحدودة للغاية إصدار أحكام على التراث ابتداء من

=

الذي في الاسم الأصلي " حمدان " أنه اسم مفعول من" هدي " وبالتالي تكون الهداية من الله كما هو الحال عند الأشاعرة.

الاسم الأصلي إذن " حسن حمدان " نصفه الأول اعتزالي، ونصفه الثاني أشعري والاسم المستعار " مهدي عامل " ، نصفه الأول أشعري ، ونصفه الثاني اعتزالي ، وبالبيت كان اسمه " حسن عامل " فيكون اعتزاليا كاملا . فالاعتزال في تراثنا القديم مقدمة للثورة في واقعنا المعاصر . وقد عرفت من زوجته السيدة إيفلين أنه شيعي أتاه اسم " مهدي عامل " حدس فجائي . فعرفت تاريخياً وليس تأمليا لماذا هو مهدي.

صفحات فيه أو مقالات عنه. كما أنها لا تكون دراسة علمية وافية خاصة وأن الباحث يتبنى المنهج العلمي الرصين. وهو يتعامل مع تراث الموسوعات الضخمة، تـــراث " المغنـــي " للقاضي عبد الجبار. فالنص التراثي المـــدروس لا يتجـــاوز أربع صفحات في كتاب " الاستشـــراق " وبضـــع صـــفحات أخرى من أول " المقدمة "[1] نفس الزميل الراحل في التراث

---

[1] ويعترف مهدي عامل نفسه بذلك بقوله " في أربع صفحات فقط مـــن كتابة " الاستشراق " الذي لا يزال يستثير اهتماماً بالغـــاً ونقاشـــا واسعاً في العالم العربي وخارجه يتحدث إدوار سعيد عن علاقـــة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشـــرق الآســـيوي فيقـــول قـــولاً يستوقف . غايتي من هذه الكلمة أن أناقش هذا القول وحده. وقـــد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٢ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة " ماركس في استشراق إدوار سعيد ، ص ... ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥ " الاستشـــراق " ، وضعه بالإنجليزية أدوار سعيد ، ونقله إلى العربية كمال أبو الديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨١) ويقول أيضاً " بهـــم تربوي أكتب هذا البحث ، أردته اختبارا عني قمرينا فـــي قـــراءة نص تراثي بفكر مادي . والنص لابن خلـــدون ، مقتطـــف مـــن المقدمة بعنوان " في فضل علم التاريخ " ، ومن الصفحات الأولي =

قصير وإن كان باعه في الماركسية طويلاً. هل تكفي أربع صفحات للحكم على أين موضوع؟ هل يمكن عزل هذه الصفحات الأربعة عن سياقها؟

وبالرغم من أهمية منهج النص كوسيلة تعليمية لإشراك القراء في المعارك الفكرية ولتعويدهم أنه لا فكر إلا بقراءة[1] إلا أن النص عند مهدي عامل قصير للغاية لا يكفي لتمثيل حضارة واسعة، مترامية الأطراف، تضمن آلاف المجلدات، كما أنه مبتسر عن السياق سواء داخل العمل نفسه " مقدمة " ابن خلدون أو " الاستشراق " وهو أيضاً مبتسر عن الحضارة الإسلامية ككل " فالمقدمة " جزء من كل وهو علم التاريخ. "

=

من الكتاب ، " في علمية الفكر الخلدوني " ص٥ ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٥.

[1] هكذا فعل التوسر مع ماركس في " قراءة رأس المال" وهكذا فعل هيدجر مع الطبائعيين الأوائل، وهوسرل مع ديكارت في " تأملات ديكارتية " وهيدجر مع كانط في" كانط ومشكلة الميتافيزيقا "، وياسرز مع نيتشه في " نيتشه والمسيحية " ، " فلسفة نيتشه " وهيجل مع نيتشه وشلنج في " مقارنة بين مذهبي نيتشه وشلنج " ... الخ.

والاستشراق "جزء من كل وهو تحرر الأنا في نهضتنا الحديثة.

ومعظم أعمال مهدى عامل هي شروح وتعليقات على أعمال معاصريه، يغلب عليها طابع الحجاج والمراجعة. كلها تفنيد، ونقد، ونقض لأدبيات العصر. نشر معظمها كمقالات في مجلة " الطريق" وبالتالي فهي كتابات يغلب عليها المواقف الفكرية[1]. كان هم مهدي عامل هو الإحكام النظري، والمراجعات النظرية، والتأسيس النظري. ساعده على ذلك قدرة فائقة على السجال والحجاج والمراجعة. قد يرى البعض في ذلك إن كان حسن النية المزاج الحاد، وإن كان سيئ النية الصعود على أكتاف الآخرين. والحقيقة أن الغاية من مراجعة أدبيات معاصريه لم تكن رؤية الواقع بل صدق النظرية. ولا يأتي هذا الصدق من إحالتها إلى الواقع

---

[1] حتى " مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، بجزءيه ١ – في التناقض ، ٢ – نمط الانفتاح الكولونيالي أيضاً كانت في البداية مجموعة مقالات في مجلة " الطريق " منذ عام ١٩٧٣ . ويعترف المؤلف بذلك ، انظر : في الدولة الطائفية صـ١٢٧.

(مقياس التطابق) بل بإحالتها إلى الفكر (مقياس الاتساق مع النظرية الماركسية الصادقة صدقا مسبقا). قد يرى البعض في ذلك تحصيل حاصل أو دوراً منطقياً أو تسلسلاً إلى مالا نهاية. فما الدليل على صدق النظرية الماركسية حتى تكون هي نفسها مقياساً للصدق؟ وتضم الأدبيات أيضاً ما كتب منها بالفرنسية كرسائل جامعية مقدمة من الطلبة العرب في الجامعات الفرنسية والتي يزدهر الأحكام النظري نظراً لطبيعة الثقافة الفرنسية المعاصرة والبعد عن الأوطان كحامل للتجارب المباشرة للواقع العياني. وإذا كانت الأعمال كلها نقاشا وحوارا مع أدبيات العصر لنقدها ونقضها وتقويضها فقد غلب علها طابع الهدم حتى " مقدمات نظرية " التي تهدم منطق التماثل لصالح التناقض، والطبقة المتوسطة لصالح الطبقة العاملة.

لذلك غلب منهج الجدل مع الخصوم بهدف إيقاعهم في التناقض، بعرض النظريات والنظريات المضادة، والردود على الاعتراضات، والاعتراضات على الردود، مع غياب للواقع ذاته الذي يمكن أن يكون عامل اختيار بين النظريات المتعارضة، ومقياساً للحكم على صدقها أو عدم صدقها.

أصبح الإحكام النظري هو الوسيلة الوحيدة للحكـــم وكـــذلك صحة المقدمات النظرية والمفاهيم الصحيحة ســلفاً. تحــول الفكر إلى تناطح بين المقولات النظريـــة المتعارضـــة دون طرف ثالث قادر علي إخراج الحوار من الطريق المســدود، مع الاكتفاء بالنقيضين، الموضوع ونقيضه دون مركب بينهما في جدل كيركجاري أكثر منه في جدل هيجلي. كل محـــاور منعكس على ذاته، يقوم بحوار مع الذات ظانا أنـــه يحـــاور الآخر. وكانت النتيجة حصيلة من " المونولوجات " المتقاطعة أو المتوازية وليست المتداخلة المتحاورة [1]. وتكشف هـــذه الرغبة العارمة للحوار والنقاش عن بيان الاختلاف المطلــق بين الأنا والآخر، بين الماركسية وباقي المداخل النظرية، بين منهجي عامل ومعاصريه حتى الماركسيين منهم " التحريفين

---

[1] بل توجد كلمة نقض في أحد العناوين مثل " مدخل إلى نقض الفكــر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانيـــة ، دار الفارابي ،/ بيروت ، ١٩٨٠

" كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة في تكفين الكل إن لم يكن سلفياً"[1].

لذلك تتشخص الأفكار وكأن الأشخاص أصحاب مذاهب[2]. فهناك الفكر " الخلدوني "، والتأويل " السعيدي نسبة إلى إدوار سعيد)، والفكر " الشيحاوي " (نسبة إلى ميشال شيحا منظر الطائفية). وقد يكون الفكر مستقلاً عن شخص قائله. ولا يمثل المفكر فرقة أو مذهبا أو طريقة تعرف باسمه كما كان الحال في الفرق الكلامية القديمة [3]. وغابت المراجع والمصادر والهوامش إلا في أقل الحدود أو تذكر في صلب

---

[1]يدل على ذلك مناقشة مسعود ضاهر طويلا ، " في الدولة الطائفية " ص...

[2]وذلك أسوة بالأفلاطونية، والأرسطية ، والتوماوية ، والديكارتية ، والكانطية ، والهيجلية ، والبرجسونية ... الخ

[3]وذلك مثل الواصلية ، والهذيلية ، والجاحظية ، والنظامية ، والأشعرية أو الطرق الصوفية مثل الرفاعية ، والشاذلية ، والنقشبندية ... الخ

النص في معرض الحوار وبالتالي غاب التوثيق [1]. وقد تـــم استحداث مجموعة من الألفاظ والمصطلحات علـــى طريـــق المفكرين المغاربة. وهي كلها ناتجة عن الثقافـــة الفرنســـية المعاصرة حتى أصبحت في الثقافة العربية المعاصرة أشـــبه بالأدوات السرية التي تجعل صاحبها قـــادراً علـــى الكـــلام، وماسكا بنواصي الحديث. تقنع الباحث ومستمعيه أنه قـــادر على قول كل شيء إذ أنها تصح في كل شيء، وتغلق أسرار كل موضوع سواء كانت معربة أو منقولة [2].

---

[1] ويبدو ذلك بصورة خاصة في " أزمة الحضـــارة العربيـــة أم أزمـــة الوطن العربي" ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٤ ، وأيضاً فـــي " مدخل في نقض الفكر الطائفي " ، دار الفارابي ، يبدو ذلك خاصة في " في الدولة الطائفية " ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩

[2] وذلك مثل التمفصلات Les articulation ، الأطر المرجعية Les Systemes de reference ، الجهاز المفـــاهيمي L'appareil conceptual المشكلية Le Problematique ، معيقات بدلاً من معوقات ، اكثروي (صفة من أكثر) ، فدركة من Federation، تمرحل التاريخ La Periodization de l'histoire ديالكتيكيـــة بدلا من الجدلية. أو استعمال الكثير من الكليشيهات الشـــائعة فـــي جعبة الألفاظ الماركسية Jargon مثل البرجوازية ، نمط الإنتـــاج

ويمكن تصنيف مؤلفات مهدي عامل في أربع مجموعات على النحو الآتي:

١- العروض النظرية مثل :

" مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني " (١ – في التناقض، ٢ – في نمط الإنتاج الكولونيالي)، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٢ [1].

٢- الطائفية والحرب الأهلية في لبنان مثل:

أ- " النظرية في الممارسة السياسية، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان " دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩ [1].

=

الكولونيالي ، المادية التاريخية ... الخ انظر : " مقدمات نظرية " ص ٢٤٤ ؟ " النظرية في الممارسة السياسية " ، ص ٣ ، " ماركس في استشراق إدوار سعيد " ، ص ٣٢ ، " في الدولة الطائفية " ص ٤٤ ، ١٧١ .

[1] الطبعة الأولي ١٩٧٢ ، الثانية ١٩٧٨ ، الثالثة ١٩٨٠ ، الرابعة ١٩٨٥

ب-" مدخل إلى نقص الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية "، دار الفارابي، ١٩٨٠.

ج- " في الدولة الطائفية " دار الفارابي، بيروت ١٩٨٦.

٣- في التراث، ويضم :

أ- " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية "، دار الفارابي بيروت ١٩٧٤.

ب-" في علمية الفكر الخلدوني "، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥

ج- " ماركس في استشراق أدوار سعيد "، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٥.

٤- ديوان شعر : فضاء النون، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٤.

=

[1]هذا الكتاب بين المجموعة الأولي إذ إنه " النظرية في الممارسة السياسية " ، والثانية إذ إنه " بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان".

وواضح من هذه المحاور الأربعة أن الزميل الراحل، مفكر ماركسي (المحور الأول)، لبناني المأساة (المحور الثاني)، في مواجهة البرجوازية العربية المدافعة عن التراث (المحور الثالث)، وشاعر فنان (المحور الرابع). استولت الطائفية على معظم كتاباته (ثلاثة من ثمانية) وهو الواقع الذي لم يكن له الأولوية على النظرية. وأكبرها النظرية في الممارسة السياسية (٦٥٢ ص) وليس منها كتب فلسفية متخصصة باستثناء " المقدمات النظرية " كأيديولوجية سياسية أو كإسهامات نظرية في الماركسية.

٣- هل يجوز الانتقائية في التراث؟

يبدو أن المفكر العربي، درءا لتهمة التغريب والتبعية الفكرية المغرب يحاول أن يؤقلم نفسه محليا من أجل أن يكشف جذور الماركسية في تراثه الخاص. فسرعان ما يكشف مرة ابن خلدون، ومرة أخرى ابن رشد[1] وقد فعل المستشرقون

---

[1] يقول المؤلف : " ولا أخفي على القارئ أني حذوت في نهجي هذا حذو ابن خلدون في مقدمته وكنت في نهجي سائراً على نهجه. =

الماركسيون ذلك من قبل، وتبعهم الدارسون العرب[1]. وبالتالي تصبح النزعة العلمية التاريخية نزعة محلية أصلية، جزءاً لا يتجزأ من التراث القديم ورواسبه في الفكر القومي[2]. ويدل هذا الموقف على عدة أشياء:

=

ومنت فيه ماركسيا وما وجدت في هذا تناقضا بل تكاملا ففهمت أن طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في تراثه وحاضره " " في عملية الفكر الخلدوني " ، ص٤٨

[1] انظر بحثنا : " جارودي في مصر " ، " الإيديولوجية والدين " ، مناقشة لكتاب ماكسيم رونسون عن " الإسلام والرأسمالية " في قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، ص ١٤٧ – ١٦٤ ، ص ١٢٨ – ١٤٦ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٨٧٦.

[2] ويمثل هذا التيار في فكرنا المعاصر بالإضافة إلى مهدي عامل ، حسين مروة ، صادق جلال العظم، غالب هلسا ، أحمد عباس صالح ، الطيب نيزيني ... الخ.

(أ) تأكيد الإحساس بالاغتراب الثقافي بالرغم من محاولة التكييف المحلي وذلك عن طريق درء تهمة التغريب بطريقة غير مباشرة.

(ب) ابتسار جزء من التراث القديم خارج الكل. فقد كان ما يسمي بالفكر العلمي المادي التاريخي هو الفكر الطبيعي الإنساني (ابن رشد، ابن خلدون) الذي يقوم على الاعتراف بالطبيعة وباستقلال قوانينها في مقابل الفكر الأشعري الإلهي الذي ينكر السببية دفاعاً عن الله ضد اطراد قوانين الطبيعة وحرية الإنسان، وبالتالي الوقوع في الانتقائية.

(ج) إعطاء شرعية لكل ابتسار آخر. فيخرج التراث مرة روحيا مثالياً بابتسار الأشاعرة، ومرة صوفيا باطنيا بإبراز التصوف، ومرة إشراقياً بابتسار ابن سينا وإخوان الصفا. وفي السياسة، مرة يخرج الإسلام اشتراكيا، ومرة رأسماليا. وبالتالي يدخل التراث في معارك الاختيارات الفكرية والسياسية، وتصبح معارك التفسير أحد مظاهر الصراع الاجتماعي.

(د) غياب مقياس للتحقق النظري من صـــدق أحـــداها دون الأخرى. ولا يستعمل أحد المقياس العملي أي القدرة على تحقيق الأهداف الوطنية التـــي قـــد لا يكون هناك خلاف عليها.

وعلى هذا النحو يتم اقتطاع ابن خلـــدون مـــن بيئتـــه الخاصة التي كان يؤدي فيها وظيفته من أجل تقريبـــه إلـــى وظيفة مشابهة في بيئة أخرى كان يقوم بها مـــارس. ويبـــدو أحيانا هذا الموقف توفيقيا جزئياً، أخذ المتشـــابهات، وتـــرك المختلفات، بناء على اختيار الباحث الفكري الذي تحدد ابتداء من ثقافات الآخر باحثاً عن تكييف لها مع ثقافات الأنا.

والغريب في مثل هذا الموقف هو الوقـــوع فـــي جـــدل المركز والأطراف، فالأطراف تنتســـب إلـــى المركـــز، ولا ينتسب المركز إلى الأطراف، ابن خلدون ماركســـي ولـــيس ماركس خلدونيا. وإذا كان هناك تشابه فلا يكـــون إلا بـــين ثقافتين متساويتين تاريخياً ومتبادلين كنقاط أحالة مزدوجـــة.

ولماذا لا يدل ذلك على" العقل في التاريخ"، تلك الهيجلية التي يرفضها ماركس [1].

وقد يقوم هذا الانتقاء على تأويـل وقـراءة عصـرية لنصوص قديمة، فيها من الإسقاط والتخريج أكثر مما فيهـا من العلم والموضوعية. يعلن مهدي عامل صراحة أنه يفكر ابن خلدون بماركس. وإذا كان ابن خلـدون علميـاً ماديـاً تاريخياً بالفعل فهل هو في حاجة إلى تأويل ماركسي؟ هـل ابن خلدون كذلك حقيقة أم أنه إسقاط بلغة علم النفس أو تأويل وقراءة بلغة الهرمنيطيقا؟ وفي كلتا الحالتين لا يمنع ذلك من إسقاطات وتأويلات مضادة. وبالتالي يضـيع ابـن خلـدون التاريخي نفسهً إذا ما أمكن العثور عليه.

---

[1] يقول المؤلف : " لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته. وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكونه في وجود هذه الموضعية. ففهمت الدرس. ورأيـت نفسي بالضرورة سائرا في خط الفكر المارسكي اللينيني فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه " ، مقدمات نظرية ، ص ١٥.

صحيح أن ابن خلدون انتقل من التاريخ كتتابع زمـــاني Diachronique أو حوليات إلى علـــم العمـــران أي بنيـــة التاريخ Synchroique مستعملاً التحليل الاجتماعي التاريخ لاكتشاف بنية التاريخ. ولكن ذلك لا يأتي بالضرورة من علم اللسانيات الحديث ولا من الماركسية البنيوية عند التوسر بل هو طبيعي عند أي باحث يحاول اكتشاف البنية بعـــد رصـــد التطور. فكلما ازداد التطور وتراكم كما كشف عـــن بنيتـــه كيفا.

إن نقد ابن خلدون بغياب العامل الاقتصادي لهو إسقاط من ماركس عليه وليس نقداً، قراءة لابن خلدون من منظـــور ماركس وفي إطاره، وخارج ظروف ابـــن خلـــدون[1]. قـــد يتشابه الطرفان مثل تمثيل ابن خلدون الفكـــر العلمـــي فـــي حضارته مع المعتزلة وابن راشـــد فـــي مقابـــل الأشـــعرية والتصوف والفلسفة الإشرافية وتمثيل ماركس للفكر العلمـــي في حضارته مع دارون في مقابل الفكر الطوباوي الأخلاقي الديني. ومع ذلك، تظل دلالة ابـــن خلـــدون ووظيفتـــه فـــي

---

[1] في عملية الفكر الخلدوني" ، ص ١٠٩ .

الحضارة الإسلامية. ودلالة ماركس ووظيفته في الحضـــارة الغربية، والقراءة الماركسية للتراث في النهاية لا جديد فيها، ومعرفة عند كثيرين من المفكرين المعاصرين. إبداعها فـــي القدرة على التكييف مع التراث القديم والانتقاء منه.

والحقيقة أن ابن خلدون ليس ماركسيا بل هو يعبر بلغة علم العمران وعلم التاريخ عن روح الحضـــارة الإســـلامية وطابعها التجريبي المادي كما ظهر في علم أصـــول الفقـــه القائم على البحث عن العلل المادية المـــؤثرة فـــي الســـلوك البشرى. وقد كان ابـــن خلـــدون فقيهـــا أصـــوليا. لخـــص (المحصل) في أصول الدين للرازي. ولكن عدم وعينا نحن بعلمية الأصول وماديته، وعلمنا بعلمية مـــاركس وماديتـــه جعلنا نكتشف الماركسية في ابن خلدون. وذلك يـــدل علـــى اغتراب الفكر العربي المعاصر وكيف أن يده فـــي التـــراث العربي أطول مما هي في تراثه القديم.

ولقد كان نقد الرواية كمصدر للمعرفة شائعاً قبـــل ابـــن خلدون من علم الحديث ومن باب الأخبار في علـــم أصـــول الفقه مثل قسمة الخبر إلى متواتر يعطي المعرفـــة اليقينيـــة

وآحاد يعطي المعرفة الظنية[1]. وأن شرط التواتر الأربعـــة: العدد الكافي من الرواة، استقلال الـــرواة، تجـــانس انتشـــار الرواية في الزمان، واتفاق الرواية مـــع الحـــس ومجـــرى العادات لهو تفكير علمي تـــاريخي فـــي مصـــادر المعرفـــة التاريخية[2]. كما أن مقاييس النقد التاريخي كما يحددها مهدي عامل ليست فقط عند ابن خلدون بل هي شائعة وعامة فـــي علوم متعددة في الحضارة الإسلامية مثل علم أصول الفقـــه، وعلم مصطلح الحديث، والعلوم الطبيعية." فأصـــول العـــادة" سماها ابن حزم مجرى العادات وهي أحد مقاييس الصدق في البرهان وأحد شروط التواتر" وطبيعة العمران" هي قـــوانين التاريخ وسنن الكون التي طالمـــا تحـــدث عنهـــا الحكمـــاء والمتكلمون والمصلحون المحدثون. أما" قياس الغائب علـــى

---

(1) المصدر السابق ، ص ٨٧

(2) انظر تحليلاتنا لذلك في رسالتنا

Les Methodes d'Exegese , pp. 122 – 125

المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلـــوم الاجتماعيـــة، القـــاهرة ١٩٦٥، وأيضاً في كتابنا

Relgious Dialogue and Revolution , pp. 8 – 9

الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧

الشاهد" فإنه أحد المقـاييس المنطقيـة فـي البرهـان عنـد الأصوليين عامة وابن رشد خاصة. أما" قواعد السياسة" فإنها صياغة حديثة لتاريخ الفرق وعلم تـدبير الملـك وقـوانين الوزارة ونصائح الملوك.

ويبدو أن فهم مهدى عامل للفقه فهم تقليدي صرف دون تحقيق وتدقيق. إذ يوحد بينه وبين الفكر الديني الكلامـي[1]. مع أن الفكر الفقهي الأصولي على الضد من الفكـر الـديني الإشراقي. الفكر الفقهي ليس تعقيلاً للنظر من مواقـع هـذا النظر بل هو تعقيل للواقع وسبر لعوامله وتقسيمها. وبالتالي يكون فكر ابن خلدون العلمي أقـرب إلـى الفكـر الفقهـي الأصولي بهذا المعنى من الفكر الديني الإشراقي. يسـتعمل مهدي عامل صفة العقل الفقهي كصفة قدحية مع أنها بالنسبة للتراث القديم صفة مدح. فالتراث الأصولي الفقهـي أكثـر

---

[1] يقول المؤلف: " فالعقل في هذا الفكر ليس عقـلا فقهيـا أي تعقـيلا للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه، إنه بالعكس عقـل علمـي ينظر في الاجتماع البشري لذاته وبمقتضى طبعه" ، فـي علميـة الفكر الخلدوني ص ٤٨

نماذج التراث تقدماً من ناحية الأحكام العلمي والتحليل المادي.

ويتحدث مهدي عامل عن" القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي" وهو المفهوم السائد والأكثر شيوعاً في فهمه لابن خلدون[1]. ويعني شيئين: الأول ظهور ابن خلدون ممثلاً للفكر العلمي المادي في الفكر الديني القديم. والثاني، وقع ابن خلدون نفسه ضحية هذه الفقرة ببقاء بعض عناصر الفكر الديني القديم في ثنايا فكرة العلمي المادي. والحقيقة أن فكر ابن خلدون" العلمي" لم يقفز فجأة، وأن الفكر الإسلامي قبله لم يكن خطابياً دينياً غيبيا. إن فكر ابن خلدون هو تراكم معرفي طويل ابتداء من الفكر الأصولي القديم حتى الفكر العلمي التجريبي ومناهج الرواية عند المسلمين خاصة في علم مصطلح الحديث. كما أن ابن خلدون لم يتخل عن المنهج العلمي التاريخي بل لدى كل مفكر وفقيه إسلامي توتر دائم بين النزعة العلمية كما مثلها علم أصول الفقه

---

[1] ويشمل موضوع " القفزة العلمية " ثلاثة فصول من الكتاب، الخامس والسادس والسابع، المصدر السابق ص ٣٣ - ٨٧

وأصحاب الطبائع مع المعتزلة والطبيعيات عند الحكماء وبين الفكر الديني التقليدي كما مثله الأشاعرة والصوفية والفلاسفة الإشراقيون. وهو الصراع القديم بين الطبيعيات والإلهيات في كل حضارة خرج فكرها العلمي من ثنايا فكرها الديني. وقد يكون مهدي عامل نفسه قد وقع في هذه" القفزة" في تفسير ظهور ابن خلدون تاريخياً متخليا عن مفهوم التراكم التاريخي المعرفي، وكأنه مال إلى مفهوم" القطيعة المعرفية" في الفكر الفرنسي المعاصر عند باشلار وفوكو أكثر من التزامه بمفهوم التراكم التاريخي في الماركسية.

ويستعمل الباحث منهج الدفاع والتقريظ سواء لمنطلقة النظري أو لكل منطلق نظري آخر مشابه. فهو يدافع عن الفكر العلمي عند ابن خلدون لأنه فكر مادي تاريخي، يفرق بين تاريخ الأحداث وبنية التاريخ. ولكنه لا يطور ابن خلدون وكأن ابن خلدون وكأن ابن خلدون هو نهاية المطاف كما أن ماركس أيضاً هو البداية والنهاية. مع أنه يمكن نقد تحليلات ابن خلدون وتمييزه بين البدو والحضر، ونقد تصوره لقيم البداوة والحضارة، ولمفهوم العصبية، وللصفات الدائمة للشعوب مثل العرب والبربر، ولقانون تطور المجتمعات،

ونشأة وسقوطا. وكان يمكن بيان المسافة بين فكر ابن خلدون العلمي القديم وفكرنا الاجتماعي الحالي لمعرفة لماذا تحول فكرنا من جديد، من مرحلة العلم إلى مرحلة الإشراق والغيب. كان يمكن الاستفادة من ابن خلدون حالياً لفهم المجتمع العربي المعاصر وبيان إلى أي حد يمكن تطبيق مفاهيمه وتصوراته قوانينه على تطور المجتمع العربي الحالي.

وتغيب في رؤية مهدي عامل الحضارة الإسلامية ككل والتمييز بين علومها العقلية والنقلية ودون وضع معالم واضحة بين العلوم العقلية والنقلية الأربعة. فكل علم منها له موضوع ومنهج وغاية. ولا يمكن إصدار حكم عام على الحضارة الإسلامية لأنها مجموعة من العلوم المتمايزة بل والمتباينة إلى أقصى حد التباين. وعندما يقارن مهدي عامل بين الحضارات، الإسلامية واليونانية مثلاً فإنه يغفل خصوصية كل منها، وكأنه أمام حضارات متماثلة، يجمعها قاسم مشترك وهو الفكر العلمي المادي الذي جسدته الماركسية كنظرية ومذهب. كما يأخذ الحضارة الغربية كإطار مرجعي أوحد تحال إليه كل الحضارات الأخرى،

وكأن الأولى تضع الحقائق والمقاييس، والثانية تعطي المواد الخام، وذلك مثل التمييز بين العلم Science والمعرفة Savoire [1].

٤- الاستشراق: تناقض رئيسي أم تناقض ثانوي؟

تظهر روح الاستشراق في ثلاثية مهدي عامل التراثية[2]. وقد ظهرت من قبل في" علمية الفكر الخلدوني" إذ يبدو مهدي عامل أحياناً غربي الثقافة، مسيحي المنطلق في تصوره للتعارض بين الدين والعلم، بين الله والإنسان، بين الإلهيات والطبيعيات كما وضح ذلك في التراث الغربي. مع أن المسافة بينهما في التراث القديم ليست بهذا البون الشاسع. ويستعمل الثنائيات المتعارضة في الفكر الغربي مثل الإلهي والإنساني، التأويل والتفسير والفهم understand والشرح explain ويرى أن هناك مفهومين للتاريخ: الأول، ظاهر

---

(1) المصدر السابق ، ص ٦٥

(2) للتذكير بها هي : " في علمية الفكر الخلدوني" ، " ماركس في استشراق إدوار سعيد " ، " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟".

تجريبي أخلاقي سكوني يقوم على القصص والأخبار، وهـو تاريخ الحوليات، والثاني باطني واقعي يحدد العلاقات، عملية فكرية، وهو التاريخ كما فهمه ابن خلدون وماركس[1]. مهدي عامل هنا يهتم بماركس أكثر من اهتمامه بـابن خلـدون أي بأدوات الثقافة الغربية أكثر من اهتمامه بالموضوع المحلـي المدروس. إنه يفصل بين العامل الديني والعامل السياسـي، ويتهم جميع الباحثين والممارسين السياسيين بالخلط بينما وهو فصل لا وجود له لا في الفكر الإسلامي ولا فـي التـاريخ الإسلامي. إنما هو موجود فقط في أدوات الاستشراق البحثية وفي بيئة الاستشراق الدينية والاجتماعية وظروفه التاريخيـة

---

[1]يقول مهدي عامل: " فالمؤرخ هو الذي يبني موضـوع علمـه فـي عملية فكرية، يذهب فيها الحدث إلى واقع " فـي علميـة الفكـر الخلدوني ، ص ١٥ ، " السبب في التاريخ ليس الحدث بـل هـو قانون الحركة الاجتماعية" المصدر السابق، ص ٢٣ ، " وبالتـالي فإن الفصل في تحليل عملية الفكر الخلدوني بين الحقل الاجتماعي والحقل التاريخي فصل اعتباطي لأن التدخل بينهما أسـاس لفهـم علمية هذا الفكر " المصدر السابق ، ص ٤٦

[1]. ويعتمد مهدي عامل على المستشرقين حتى أنـــه ليبـــدو أحيانا أحد المستشرقين العرب[2]. مع أن الباحث العربي أقدر على الدراسة المباشرة" للمقدمة" والانتهاء إلى نتـــائج أكثـــر دقة. وإصدار أحكام أصالة من نتائج المستشرقين وأحكامهم. هناك فرق بين الباحث من الخارج والباحث من الداخل، بين الغريب وصاحب الدار، بين المتفرج خارج الحلبة حتى ولو كان شاهدا عدلا وحكما وبين اللاعب أحد أطراف الصراع. يبدو مهدي عامل وكأنـــه أحـــد" الخواجـــات" فـــي دراســـة التراث[3]. هو واحد من المستشرقين أكثر منه أحد البـــاحثين الوطنيين القادر على تجاوز الاستشراق.

---

[1]" في الدولة الطائفية " ص ١٢٩ – ١٣١

[2]يشير مهدى عامل في دراسته عن ابن خلدون إلى ايف لاكوست: ابن خلدون، ترجمة ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون ، ص ٣٥

[3]وذلك مثل أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآســيوي للإنتـــاج: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي: مصر الفرعونية، الهللينيـــة، الإمبراطورية الإسلامية، الفاطمية من المغرب إلى مصر، عهـــد المماليك. دار ابن خلدون، بيروت ، ١٩٧٩

ويبدو نفس الموقف في" ماركس فـــي استشـــراق إدوار سعيد". إن ما يهم مهدي عامل هو ماركس وليس الاستشراق أي أدوات البحث وليس موضوع البحث. وكان السؤال: إلى أي حد فهم إدوار سعيد ماركس واستعمله استعمالا صـــحيحا بصرف النظر عن موقفه من الاستشراق. ضـــحي مهـــدي عامل بالموضوع من أجل المنهج، وبالاستشراق مـــن أجـــل ماكس. لم يهتم بالكتاب إلا بوضع ماركس فيه وكما يتضـــح ذلك من العنوان. أصبحت الماركسية هي القالب الذي يضـــع فيه كل شيء. فما اتفق معها كان صحيحا وما خالفهـــا كـــان خاطئاً أصبحت الماركسية مقياساً لكـــل شـــيء: الحضـــارة الإسلامية، والنهضة العربية وعلم العمران عند ابن خلدون، والاستشراق عند إدوار سعيد، والحرب الأهلية في لبنـــان، والقضية الفلسطينية ... الخ.

دخل مهدي عامل مناقشة نظرية مع إدوار سعيد ليست هي المقصود من كتاب" الاستشراق"، مناقشة جدلية منهجيـــة تتم فيها التضحية بالموضوع ذاته من أجل أدوات معرفتـــه، وباستعمال أسلوب الحجاج وليس برؤية الواقع ذاتـــه. هـــل المقصود إيقاع إدوار سعيد في التناقض.؟ وهل الاتساق هـــو

المقياس الوحيد للصدق؟ ألا يجوز للباحث اســتعمال أدوات معرفية متعددة ومتباينة بــل متناقضـــة مــن أجــل كشــف الموضوع؟ أليست المعرفة هي الوســيلة والموضـــوع هـــو الغاية؟ ألا تتعدد الوسائل للوصول إلى نفس الغاية؟ ولمـــاذا لاندرأ عن بعضنا الــبعض مــرض" الطفولـــة اليســـارية" والمزايدة، وإلزام كل منا بحرفية مذهبه، هو الوحيد الناجي، والآخرون هلكى، هو وحده في اللجنة، والآخرون في النار؟

والغريب أن يهاجم مهدى عامل إدوار سعيد في كتابـــة" الاستشراق" كما يهاجمه المستشرقون أنفسهم وكـــل الـــدوائر الاستعمارية الغربية بعد أن كشف إدوار سعيد طرق الهيمنة الغربية من خلال البحث العلمـــي، وبـــدعوى الموضـــوعية والحياد، على بلاد الشرق، شعوباً، وثروات، وثقافـــات، وأن الاستشراق من هذه الناحية ما هو إلا أحد أشـــكال ســـيطرة الغرب على الشرق. وبالتالي فإن نقد الاستشراق ما هـــو إلا أحد أشكال تحرر الأنا من سيطرة الآخر، وتحرر الشرق من الغرب. فما العيب في هذه الأطروحة العلمية والإيديولوجيـــة التي يكاد يجمع عليها كل الباحثين العرب؟ وما العيـــب فـــي ثنائية الشرق والغرب، تلك التي تعبر عن تقابـــل تـــاريخي

وحضاري وسياسي؟ ألم ينشأ الاستشراق إبان صحوة الغرب وغفوة الشرق؟ ألا يعني الاستشراق دراسة الشرق من منظور الغرب؟ وإذا كان الغرب هو الدارس والشرق هو المدروس وكان الدارس هو الذات، والمدروس هو الموضوع فإن تحول جدل الذات والموضوع وتبادل الأدوار لهو أحد أشكال الصراع والتحرر، أن يتحول الموضوع المدروس بالأمس إلى ذات دارس اليوم (وهو الأنا)، وأن يتحول الذات الدارس بالأمس إلى موضوع مدروس اليوم (وهو الآخر). إن" الاستشراق" لإدوار سعيد هو إحدى بدايات" علم الاستغراب" الذي يتم فيه تحول هذا الجدل القديم، ويتم فيه دراسة الغرب من منظور الشرق، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية، وتحويله إلى موضوع دراسة بعد أن كان ذاتاً دارساً [1]. فهل ثنائية الشرق والغرب، وجدل الأنا والآخر بعد هذا كله يعد وهماً؟[1].

---

[1]انظر نقدنا للاستشراق في رسالتنا

Les Methodes d Exegese pp. CXL – CLXII

وأيضاً في " التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم " ص ٧٥ – ١٠٨ المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ، ١٩٨٠ وأيضاً =

ولماذا لا يتضامن مهدي عامل مع إدوار سـعيد علـى كشف أشكال الهيمنة الاستعمارية؟ ولماذا لا تتعـدد الأطـر النظرية ومناهج التحليل لتحقيق هذا الهدف؟ إن هجوم مهدى عامل على إدوار سعيد بسبب كارل مـاركس ليضـعه فـي خندق خصومة مع أن الغرب هو العدو المشترك لهما وكأن الطرفين يلتقيان! وكيف لا يفكر مهدي عامل بأسلوب الجبهة المتحدة ضد العدو المشترك؟ وكيف لا يفرق بين التنـاقض الثانوي، وهو اختلاف مناهج تحليل الاستشراق بين مهـدي عامل وإدوار سعيد، وبين التناقض الرئيسي، وهو بين مهدي عامل وإدوار سعيد من ناحية والهيمنة الثقافة الغربيـة فـي صورة الاستشراق من ناحية أخرى؟ لما كان مهدي عامـل وإدوار سعيد في خندق واحد في مواجهة الغرب الاستعماري فالأولى تكوين جبهة وطنية ثقافية علمية واحدة ضد العـدو المشترك. إن هجوم مهدي عامل على إدوار سعيد ليدل علي

=

دراستنا The new Social Sciece أو الترجمـة العربيـة لهـا (ترجمة د. علا مصطفي أنور) " العلم الاجتماعي الجديد "

[1]ماركس في استشراق إدوار سعيد ، ص ٦١

أولوية المذهب على الموقف، والتضحية بالواقع في سبيل النظرية، وهي الطائفية المعكوسة. فكل فكر مذهبي مغلق هو فكر طائفي. إن من أصول الماركسية الوحدة الوطنية، والجبهة الوطنية التي يكون فيها الماركسيون عصبها ومركزها. هكذا تم تحرير الصين، وفيتنام، وكوبا. قد يكون الماركسيون أقلية ومع ذلك يكونون جزءاً من حلف وطني عام كما هو الحال في العراق وسوريا وأثناء حرب التحرير الوطني في الجزائر. ونفس الشيء يحدث في الفكر، فالماركسية إحدى نظريات الثورة، وليست النظرية الثورية الوحيدة. وهي أحد المناهج العلمية للتحليل وليست المنهج العلمي الوحيد.

٥- هل الفكر العربي أو الحضارة العربية وهم من صنع البرجوازية؟

ويقدم مهدى عامل قراءة نقدية لندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي في تساؤل واضح أزمة

الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟[1] فالحكم على الندوة ليس من موضوعها أو مادتها بل من نوع المعرفة أي بمراجعة أدوات بحثها مما يعني من جديد التضحية بالموضوع من أجل المنهج، وبالغاية من أجل الوسيلة. ويرى مهدي عامل أن موضوع الندوة حكم مسبق مع أننا في هذا المهم منذ أربعة أجيال خلت، منذ فجر النهضة العربية، منذ محاولات الرواد الأوائل على مختلف تياراتهم سواء الأفغاني والحركة الإصاحية أو شبلي شميل والحركة العلمية أو الطهطاوي وبناء الدولة الحديث على أسس الليبرالية. هل كل ذلك أحكام مسبقة؟ هل الندوة تضليل وإيهام؟ ولصالح من؟ هل يسهل اتهام كل المفكرين العرب والحكم على ولائهم وانتماءاتهم؟ ألا يعاني من ذلك الماركسيون أنفسهم من جراء اتهامات خصومهم لهم بنفس الاتهامات؟ هل تعني الندوة أن العرب قبل الحضارة وأنهم في سبيل الحضارة، وبالتالي هناك فترتان تاريخيتان، ما قبل

---

[1]" أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية ؟ " مناقشة أبحاث ندوة الكويت في موضوع أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ص ٦ دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٤

الحضارة وما بعدها؟ أليس الإشكال هو السؤال الذي طرحناه من قبل ومازلنا نطرحه الأجيال القادمة هو: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟ إلا يعبر هذان الدوران التاريخيان عن رؤية مانوية، ثنائية متعارضة من ذهن المؤلف؟[1].

ويرفض مهدى عامل ما يسمى بالفكر العربي مع أنه مصطلح شائع يشير إلى نتائج الفكر وطننا العربي[2]. صحيح أن كثيرا من الباحثين يستبدلون به الفكر الإسلامي. فهو أدق وأشمل وأوسع وأصح ولكن مهدي عامل يرفض الأول، ولا يستبدل به الثاني وكأن الفكر واحد لا وطن ولا مقر، وكأن هناك فكرا عالمياً واحدا هو بطبيعة الحال الفكر العلمي كما جسدته الماركسية. كما يرفض الحديث عن العقل العربي" الإنسان العربي" باعتبار أن" العقل العربي" مفهوم أفرزته أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية لتأكيد سلطتها[3]. وقد يكون الرفض صحيحا للعقل العربي لسبب آخر وهو أن العقل لا جنس له. أما التراث أو الحضارة أو الإنتاج فله

---

[1] المصدر السابق، ص ١٦

[2] المصدر السابق ص ٥

[3] المصدر السابق ص ١٣٩ – ١٤٥

وطن وأرض ومنبع ومستقر." العقل العربي" أحد التعبيرات الباقية من العنصرية الغربية التي مايزت بين الشعوب بناء على تكوين عقلياتها. فهناك العقل الألماني، والعقل الفرنسي ... الخ. وهو خلاف بين الأخوة الأعداء. وهناك العقل السامي والعقل الآري، والعقل الشرقي والعقل الغربي، والعقل المتحضر والعقل البدائي، وهو خلاف بين الأعداء أما الإنسان العربي بلحمه وعظمه، وفقره وتخلفه، وخوفه وضياعه فهو موجود بالفعل، وليس له طابع الشمول والعموم الذي للفكر. وفي ضوء المنطق العلمي يوجد مهدى عامل بين الفكر العربي وحركة التحرر العربي. فالفكر حركة، والعقل ثورة. وبالتالي يمكن معرفة الفكر العربي عن طريق تحديد الشروط التاريخية لحركة التحرر العربي. فحركة التحرر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي، ومشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره الوطني. ويتم إصلاح الفكر العربي بالانتقال من موقع السيطرة إلى موقع التبعية كما هو الحال في البرجوازية العربي[1]. وعلى هذا

---

[1] المصدر السابق ص ١٥٥ – ٢٠٦

النحو، يوجد مهدي عامل بين الفكر التاريخي والتاريخ، بين الماهية المستقلة وحركة الواقع في علم واحد، ولا يفرق بين البرجوازية الوطنية المستقلة والبرجوازية التابعة، الأولي في عصر الثورة والثانية في عصر الثورة المضادة[1]. صحيح أن الأزمة ليست أزمة الحضارة العربية ولكنها أزمتنا نحن. فالأزمة ليست في الموضوع بل في الذات لأن الموضوع ليس موضوعا تاريخيا صرفا بل هو تراكم تاريخي، موروث قديم ما زال حيا في قلوب الناس، يفعل فيها، يمدها بتصوراتها للعالم، ويعطيها موجهات السلوك[2]. وهذا ينفي دراسة الحضارة دراسة موضوعية صرفة لبيان نشأتها وتطورها ومكوناتها، وكشف البنية الاجتماعية التي أفرزتها. وهل يكفي المطالبة بالحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية دون بيان أثر هذه البنيات في اختيارنا للماضي، ولتفضيلنا أحد مكوناته؟.

---

[1]وقد حدث ذلك في تاريخ الثورة العربية في انتقالها من حلم الستينيات الذي تم إجهاضه في السبعينيات

[2]المصدر السابق، الفصل الأول: في نقض موضوع الندوة، ليست الأزمة أزمة الحضارة العربية، ص ١١ – ٢٣

ومع ذلك، يراجع مهدي عامل أعمال ندوة الكويت في أربعة محاور رئيسية: أولاً تحديد الصلة بين الماضي والحاضر وهل هي علاقة انقطاع أم استمرار؟ ثانياً: قضية التخلف والتقدم وهل التخلف فكري أم سياسي؟ ثالثاً: مفاهيم الحداثة والنهضة وإلي أي حد تعبر عن وهم أو عن واقع؟ رابعاً: مفهوم التراث وهل هو أداة للبرجوازية لتدافع عن نفسها ومن صنع الطبقة أنه يمكن أيضاً أن يكون أحد عوامل التحديث ومقومات النهضة؟ ويكون السؤال في النهاية في صورة إجابة قاطعة لا مراجعة فيها. إن كل هذه المحاور الأربعة إنما هي وهم من صنع البرجوازية المفلسة العاجزة عن قيادة حركة التحرر الوطني! وبالرغم من تداخل هذه المحاور الأربعة مع بعضها ومع الحكم النهائي إلا أنه يمكن عرضها والتمييز بينها.

(أ) الماضي والحاضر، انقطاع أم استمرار؟

ويطرح مهدى عامل هذه القضية في نقص التخلف التاريخي بإصدار حكم قاطع على النحو الآتي: ليس الماضي في بقائه في الحاضر سبب التخلف بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي

فيه[1]. والحقيقة أنها ليست قضية أولوية وسبق بل علاقة جدلية متبادلة بين الماضي والحاضر. فالماضي مخزون نفسي عند الجماهير وبالتالي فهو حاضر. والحاضر ما هو إلا تراكم للماضي في إحدى مكوناته الثقافية الحية والتي مازالت أحد عناصر البقاء في التكوينات الاجتماعية الحالية. إنما ينشأ الخلط بافتراض القطيعة النهائية وفي افتراض التواصل الكامل. فإذا كان افتراض الانقطاع عن الماضي هو الصحيح فكيف يمكن قراءة ابن خلدون وابن رشد وتحويل الماركسية إلى فكر محلي له جذوره في التراث القديم؟ ولماذا حاول المصلحون المحدثون نقد الموروث الثقافي القديم، تأييد السلطان بالله، والقضاء والقدر، والطرق الصوفية، والفقه الافتراضي إن كان بيننا وبينه هذا الانقطاع وتلك القطيعة؟ وكيف تتم المناداة بالقطيعة وبالتاريخية في نفس الوقت وهما نقيضان؟ أن الانقطاع عن الماضي مفهوم غير ماركسي. فما الحاضر إلا تراكم للماضي. ولا توجد قفزات في التاريخ. إنما نشأ مفهوم القطيعة من البنيوية المعاصرة. وهو منهج لا

---

[1] والهجوم هنا علي د. شاكر مصطفي، المصدر السابق، الفصل الثالث، ص ٤٥ – ٦٥

تاريخاني وبالتالي لا ماركسي بالرغم من محاولات ألتوسر صياغة ماركسية بنيوية. وقبل أن يكتب ماركس" رأس المال" فإنه نقد" الإيديولوجية الألمانية"، وتحول عن الهيجليين الشبان، وانتقل من" كارل" إلى" ماركس". لا يوجد تناقض فعلي بين تفسير الحاضر بالماضي أو تفسير الماضي بالحاضر من منظور التواصل والتاريخانية.

وإذا كان الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي فكيف يفسر الحاضر نفسه بنفسه؟[1] هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر وإلا وقعنا في منطق البيضة والدجاجة أيهما أسبق؟ وإذا كان لا بد من الاختيار، ومن منظور ماركسي جديد، وتعبيراً عن الواقع المعاش فإن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي كموروث ثقافي ومكون رئيسي لثقافة الجماهير في غياب الإيديولوجية السياسية[2]. وأن أحد

---

[1] انظر كتابنا " التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص٩ – ١٧

[2] انظر بحثنا " الأيديولوجية والدين " مناقشة كتاب ماكسيم رودنسون عن " الإسلام والرأسمالية " ، قضايا معاصرة جـ١ ص ١٢٨ – ١٤٦ ، وأيضاً " الدين والرأسمالية " ، حوار مع ماكس فيبر ، =

الأسباب الرئيسية للمجتمعات الطبقية هو الموروث الثقــافي وراء تصوراتها للعالم مثل" آراء أهــل المدينــة الفاضــلة"، ونظرية الفيض في الإلهيات، وانعكاساتها في الإنسانيات، في الأخلاقيات وفي الاجتماعيات. وأن الأشعرية كأيديولوجيــة للسلطة هي التي تمد الحاكم بشرعيته. كمــا أن التصــوف، وهي أيديولوجية الاستسلام، هي التي تحث المحكومين على الطاعة[1]. يمكن تفسير الحاضر بالماضي تاريخياً كما يمكن تفسير الحاضر بنفسه بنيويا باكتشاف الماضي كأحد مكوناته.

صحيح أنه في الماركسية التقليدية كل ظاهرة هي نتاج تاريخها. لذلك عرف المنهج بأنه مادي تــاريخي. ولكــن أن تتحول التاريخانية إلى لفظ ســحري يفــك أســرارالكون أو يتحول في أيدي الباحث إلى معول يهدم به كل شيء ويقضي به على المعاني المستقلة شيء آخر، قد تبقــي التاريخانيــة

=

جــ٢ عن ٢٧١ – ٢٩٤ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ٧٦ – ١ – ١٩٧٧ .

[1]تلك محاولة عبد الله العروي في كتابه " العرب والفكر التاريخي " ، دار الحقيقية بيروت ١٩٧٣.

ولكن تتحول إلى مرحلة تاريخية خاصة يمر بها المجتمــع، وتتكيف الماركسية طبقا لها لتصبح ماركسية تاريخية[1]. وفي هذه الحالة، تعني التاريخانية مجرد المرحلة التاريخية التــي يمر بها المجتمع وليس التاريخ كعقيدة أو مذهب مسبق. وفي نفس الوقت الذي يتم فيه الدفاع عن سيرورة المعرفــة يــتم أيضاً الدفاع عن بنية العقل من أجل اكتشاف الماضي فيــه. فإذا كان المنهج التاريخي قادرا على تتبــع نشــأة الظــواهر وتطورها فإن المنهج قادر أيضاً على اكتشاف بنيــة الفكــر وبناء العقل. فلماذا أحادية الطرف، إما تاريخانيــة وإمــا لا شيء، وهو جدل الكل أو لا شيء؟ وفيم كان جهد ألتوسر من أجل صياغة ماركسية بنيوية؟

ويرفض مهدى عامل الاستمرارية التاريخية وما يتعلق بها من خصوصية المجتمع القومي حتى ولو كانت في صيغة

---

[1] هذا هو نقد مهدي عامل لأنور عبد الملك ، " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية " ، الفصل الســابع ، الــنقض فــي تكرار المنقوض ، ص ٢٠٩ – ٢٣٣ خاصة ص ٢٠٩ – ٢٢٠

ماركسية وطنية، إذ يتحدد النقض بتكرار المنقوض[1]. ويرفض ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت. الثابت الإسلام والمتحرك هو الجيش.؟ الثابت هو المجتمع القومي والمتحرك هو الماركسية الوطنية، الثابت هو الأستاذ (جاك بيرك)، والمتحرك هو التلميذ (أنور عبد الله الملك). وهو التصور الذي قامت على أساسه الأبنية القومية في مصر وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وإنجلترا. يضع الدولة فوق الطبقات، ويجعل الجيش أداة تثبيت [2]. وهنا يبدو مهدي عامل أقرب إلى مفهوم الانقطاع منه إلى مفهوم التواصل وبالتالي يضحي بالتكوين التاريخي في سبيل البنية السياسية.

---

[1] يرى مهدي عامل أند. أنور عبد الملك قد تحول عن آرائه الأولي في مصر، مجتمع عسكري" والذي اعتمد فيه علي حصيلة أبحاث زملائه: إبراهيم عامر، شهدي عطية الشافعي ، فوزي جرجس، صبحي وحيده في نقد دور الجيش وربطه ببنية علاقات الإنتاج الاستبداية السابقة على الرأسمالية كما قال ماركس في نمط الإنتاج الآسيوي.

[2] المصدر السابق ص ٥١ – ٥٧

(ب) التخلف والتقدم. ويرى مهدي عامل أن مفهومي التخلف والتقدم مرتبطان بتطور القوى المنتجة في علاقاتها مع بنية الإنتاج[1].

وينقد مفاهيم التخلف العلمي ومنطق الوضعية، والتخلف السياسي، والتخلف الفكري الذي يقف عنده طويلاً. ويحاول مهدي عامل تلخيص النوع الأول من التخلف في شكل قياس يسميه" القياس والنموذج". فإذا كان التخلف عن باقي الحضارات وإذا كان التقدم في أوربا أمريكا فيكون التقدم هو في إتباع النموذج الغربي. ويرى مهدي عامل أن المنطق الوضعي على هذا النحو قد عجز عن تحديد مفهوم الحضارة لأنه اعتبر التخلف صفة ملازمة للمجتمع مع أنه تعبير عن المجتمع الطبقي كما يرى إنجلز. ويرفض نقد الطيب تيزيني لزكي نجيب محمود بأنه وقع أسير الهيجلية وليس الماركسية مما يكشف عن الخلاف بين الأجنحة المختلفة للفرقة الواحدة. وينقد مهدي عامل العقل الوضعي بأن العقلانية التي يدعو إليها إنما هي الرأسمالية والفردية باسم الإنسانية. فالمنطق

---

[1]هذا هو نقد د. زكي نجيب محمود، المصدر السابق ص ٢١ – ٣٩

الوضعي هو تضليل أيديولوجي برجوازي، مجـــرد مظهـــر عقلاني متحضر كبديل عن الثورة وكأن ماركوز لم يـــربط بين العقل والثورة، وكأن الدعوة إلى العقل والعلم في نهضتنا الحديثة لم تحقق تقدما ولا ثورة. أما تقليد الغرب فهو تغريب وجعل الغرب هو الإطار المرجعي الوحيد لكل تقدم ونهضة، هو المركز وغيره الأطراف. وفي ذلك يتســـاوى المنطـــق الوضعي والمنهج الجدلي[1]. والســـؤال الآن: لمـــاذا يكـــون أشكال التخلف والتقدم هو منطـــق الوضـــعية فـــي خدمـــة البرجوازية؟ هل تقع جميعا منذ فجر النهضة العربية بقيادتها الثلاث: الإصلاحي عند الأفغاني، والعلمي عند شبلي شميل، والليبرالي عند الطهطاوي في هذا المنطـــق ولخدمـــة هـــذه الطبقة.؟ وماذا عن الماركسيين الأوائل والأواخر الذين كـــان يحكمهم أيضاً منطق وضعي وكانوا في خدمة البرجوازيـــة؟ ومن منا خرج عن هذا الطوق وكسر الحصار؟ وهل تحدثت الوضعية وحدها عن أشكال التخلف والتقدم؟

---

[1] هذا نقد لخاشع المعاضيدي وعمار بوحوش، المصـــدر الســـابق ص ٢٢٠ - ٢٢٣

أما التخلف السياسي فيراه مهدي عامل في كل محاولة لإبقاء المجتمعات الطبقية الحالية مع التقليل من حدة الصراع الطبقي فيها أما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات أو عن طريق التحالف والانسجام بين قوى الشعب العامل[1]، وهي بعض المفاهيم الناصرية وأن لم يشر مهدي عامل إلى ذلك صراحة. فالتخلف السياسي على هذا النحو هو تمزق للمنطق الوضعي السابق في منطق البرجوازية الصغيرة. وقد أثبتت تجربة مصر فشل ذلك بتكوين الطبقات الجديدة التي سرعان ما تحولت إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية للانفتاح بعد اختفاء القيادة الثورية وتحول الثورة إلى ثورة مضادة. التخلف السياسي على هذا النحو هو سقوط في بؤس التبرير الأيديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية! وكيف يكون الانسجام بين الجماعات، وليس الصراع الطبقي، هو المحرك الأساسي للنهضة؟ إن التخلف السياسي بهذا المعنى إنما يقوم على منطق التماثل في حين يقوم الصراع الطبقي على منطق الاختلاف.

---

[1] هذا نقد أدونيس وشاكر مصطفي وقسطنطين زريق وفؤاد زكريا في أطول فصلين، ص ٦٧ – ١١٦ ، ص ١١٧ – ١٥٢

ويتوقف مهدي عامل كثيرا لـــنقض مفهـــوم التخلـــف الفكري[1]. فالفكر ليس جوهرا. والمنطق الغيبي وحده هـــو الذي يتوهم أن الفكر علاقة مستقلة مع نفسه. ليست علاقـــة الذات بالموضوع علاقة بسيطة بل علاقة معقدة مثل علاقات الإنتاج. لا بد إذن أولاً من تحديد بنية علاقات الإنتاج! يعتمد التخلف الفكري أيضاً على فكرة النمـــوذج، فلديـــه نمـــاذج للتخلف ونماذج للتقدم، والنموذج جوهر غيبي لا وجود لـــه. كما يقوم التخلف الفكري على منطق الهوية والتماثل ولـــيس على منطق الخلاف والتناقض. فيقوم منطق التماثل على أن الماضي هو الحاضر في منطق الفكر الغربـــي، وأن الفكـــر العربي له نموذج هو الغزالي، وأن الفكر السائد في الماضي هو السائد في الحاضر، وأن البنية الأيديولوجية السائدة فـــي الماضي في الحاضر، وأن علاقات الإنتاج الموروثـــة هـــي القائمة في الحاضر[2]. كما يظن منطق التخلف الفكـــري أن

---

[1]انظر " من الدعاء إلى السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب " في " من العقيدة إلى الثروة " ، المجلد الأول المقدمات النظريـــة ، ص ٧ – ٥١ ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨

[2]" أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية " ، ص ٥٨

نقد الدين هو البداية وليس الصراع الطبقي ضد الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة، وهـــي الأيديولوجيـــة الكولونياليـــة، أيديولوجية الطبقات المسيطرة. وعلى هـــذا النحـــو يـــرفض مهدي عامل أن يكون هناك شيء يسمي التخلـــف الفكـــري المستقل عن البنية الاجتماعية والتركيب الطبقي للمجتمع مع أن الموروث الثقافي، كما هو الحال في" آراء أهـــل المدينـــة الفاضلة" ونظرية الفيض، هو أحد العوامل المؤسســـة للبنيـــة الاجتماعية الطبقية الحالية. يقع مهدي عامل في خطأ الرد أو إرجاع الشيء إلى ما هو أقل منه Reductionism أو الخلط بين المستويات أو أحادية الطرف، وتفسير الظواهر المركبة بعامل واحد بسيط تفسيرا آلياً. هذه كلهـــا مشـــكلة أصـــولية فقهية، علاقة الفكر بالواقع، الأصل بالفرع، النص بالفعـــل. ونظراً" لأسباب النزول" و" الناسخ والمنسوخ" فإن الأولويـــة للواقع على الفكر، ولكن الأصل أيضاً أصول وقواعد ثابتـــة، أنماط مثالية للسلوك البشري، تراكم التجارب البشـــرية فـــي رصيد ضخم متواتر. أما نقد الدين فهو المقدم لنقد المثالية إذ أن المثالية تعقيل للدين لمزيد من التنظير والرشيد. ولا يمكن الانتقال إلى نقد المجتمع إلا بعد نقد الدين ونقد المثاليـــة أي

التطهر في" قناة النار" أما اعتبار البرجوازية الكولونيالية الوحيدة المسئولة عن كل مآسينا فإنها تكون كبش الفداء، المشجب الذي نعلق عليه كل الأخطاء، سبب واحد مثل الله عند المتدينين، تحويل الموضوع وتبخيره من خصوصية إلى عمومية، ومن محلية بدعوى العالمية.

ويستمر مهدي عامل في نقض مظاهر التخلف الفكري في جوانبه السياسية والاجتماعية. فيرفض الوراثة في علاقات الإنتاج. فعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية ليست موروثة وليست هي العلاقة السائدة. وينقص مفهوم السيادة في منطلق الفكر الغيبي أي السيادة باعتبارها الجوهر في ذاته. كما يرفض الانطلاق على الذات، وجعل الذات جوهراً مستقلاً له بنيته الخاصة. وأخيراً يرفض التناقض بين الفرد والجماعة على أساس أنه تناقض وهمي من منطق البرجوازية المسيطرة. والحقيقة أن الأبنية الاقتصادية الموروثة قائمة في الحاضر ليس لأنها موروثة فقط بل لأن لها ركيزتها الاجتماعية التي تسمح ببقائها. كما أن مفهوم السيادة في البنيات التراثية مرتبط بمركز الكون، بالله

وبالسلطان[1] ويبدو أن مهدي عامل لا يريد إدخال أي تأويل جديد للماركسية مثل ماركوز الذي يعيد الثورة إلى العقـــل، ويحيل ماركس إلى هيجل من جديد. كما يظل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة واقعاً اجتماعيـــا بصـــرف النظر عن نوع المجتمعات وأنظمتها السياسية.

ويستمر مهدي عامل في رفـــض أي مفهـــوم للتخلـــف الفكري يقوم على إقامة علاقة بين القديم والجديد مع أن ليس كل جديد قديماً وليس كل قديم جديداً. كما يـــرفض العلاقـــة الخطية بين الماضي والحاضر مع أنها علاقة تبادلية، تـــأثير الماضي في الحاضر، وقراءة الحاضر نفسه في الماضـــي. وينقض المفهوم كله بنقض المنطق المثـــالي الـــذي يســـانده والذي يساعد على تغييب الأسباب المادية وراء التخلف، ولا يعترف بتاريخانية الظواهر فالمنطق المثـــالي لا تاريخـــاني. ويكشف تناقضات المنطق المثالي المزدوج الذي تصير فيـــه النظرة اللاتاريخية إلى الماضي نظرة تاريخيـــة، والنظـــرة

---

[1]هذا هو نقد أنور عبد الملك أيضاً، المصـــدر الســـابق، ص ١٦٢ – ١٨٦

التاريخية إلى التراث نظرة لا تاريخية. كما يحاول أن يفسر الإحساس بالاغتراب عند هؤلاء المفكرين الذين ينتسبون للبرجوازية بأنه يعبر عن مأساة التمزق للذي ينتمي بجسمه إلى وطنه وبعقله إلى أوطان أخرى. وأن الإعلان عن الغربة عن العصر لهو جزء من آلية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ بعيدا عن طرق الإنتاج المادي وتكوين نظام السلطة وطبيعة العلاقات الاجتماعية. والحقيقة أن تحليل الاغتراب في أعمال هيجل الشاب، ونقد الاغتراب الديني عند فيورباخ إنما كان التمهيد الضروري لنقد المجتمع عند ماركس الشاب، ونقد الاقتصاد السياسي عند ماركس المتأخر. وينتهي مهدي عامل بإصدار الحكم النهائي علنا" أن تكون علاقات الإنتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكون برجوازياته قد تم في ظل علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية وبفضل التغلغل الإمبريالي"[1] مفتاحا سحرياً يحل كل شيء.

---

[1] هذا رد على د. يمني العبد في بحثها عن " التراث والأصالة والمعاصرة"، المصدر السابق ، ص ١٨٧ – ١٩٠

(ج) الحداثة والنهضة: وينقد مهدي عامل مفهومي الحداثة والنهضة على أساس أنهما أيضاً من صنع البرجوازية حتى ولو كانت مغلفة بالماركسية الوطنية لأن الماركسية الوطنية هي نقيض الماركسية الأممية، كما أن الماركسية الخصوصية هي نقيض الماركسية العلمية[1]. والمفهومان مرتبطان ببعضهما البعض. فلا حداثة بلا نهضة ولا نهضة بلا حداثة. ولكن النهضة أكثر تعبيرا عن المضمون نظرا لرومانسيتها. ومن منا لا يود النهوض؟ وينقض مهدي عامل مفهوم النهضة بأنه الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة الأيديولوجية البرجوازية. هو اختراع من البرجوازية الكولونيالية بدعوى فكر عربي جديد! ولا سبيل إلى المقارنة عند مهدي عامل بين هذه النهضة والنهضة الأوربية التي قامت أساساً على القطيعة المعرفية. إنما قامت النهضة لدينا من أجل التمثل بالبرجوازية الإمبريالية على أساس العجز عن التماثل معها. أما مشكلة الحداثة فإنها تعبير عن جدل السيد والعبد. فبالآخر يتم تحديث الذات، وبالسيد

---

[1] المصدر السابق، ص ٢١ – ٢٢

ينهض العبد. فإذا ما يئست البرجوازية من تجدد فشل نهضتها اكتفت بالحداثة. وتظل قاصرة عن الوصول من الراديكالية إلى الاشتراكية (عبد الله النديم) ولا تتجاوز الاشتراكية غير العلمية (فرح أنطون، نقولا حداد).

(د) التراث: يرى مهدي عامل أن هذه المشكلة فكرية خالصة. وقد كانت معروضة قبل النهضة في مرحلة التغلغل الإمبريالي [1]. فالتراث مفهوم وليد من الفكر المعاصر. ولا حل له إلا بوضع الشروط التاريخية لطرح المشكلة وهي العلاقات الجديدة للإنتاج في ظل البرجوازية الجديدة الناهضة والتي استعملته كأداة لها كما حدث في مصر في ثورة ١٩١٩. ومع ذلك يمكن دراسة التراث دراسة علمية من حيث أدوات معرفته ومن حيث وجودة كأداة في أيدي البرجوازية الكولونيالية. التراث من صنع الطبقة، ويعبر عن موقف طبقي. والحقيقة أن التراث القديم إنما نشأ في مرحلة الانتصار عندما كانت الأمة قائمة وأردات أن تواكب فتوحاتها بالعلوم المساندة خاصة صناعة السلاح وعلم الطب

---

[1] المصدر السابق، ص ٢٧ – ٤٢

كمستلزمات للجيوش. كما أنه ليس وليد الفكر المعاصر، فالذات لا تخلق موضوعها إلا وهما. وله بنيته الخاصة في علومه بصرف النظر عن علاقات الإنتاج. قد يكون أداة قمع كما هو الحال في الأنظمة الرجعية، وقد يكون أداة ثورة كما هو الحال في ثوراتنا المعاصرة في الجزائر والسودان وليبيا والمغرب. قد يكون الدين" أفيون الشعب"، وقد يكون" صرخة المضطهدين" صنعته طبقات عدة وليس طبقة واحدة. فهناك تراث السلطة وهناك تراث المعارضة يوحد تراث الأشاعرة، ويوجد تراث المعتزلة والخوارج والشيعة لدينا تراث طاعة أولي الأمر، ولدينا ثورة القرامطة والزنج. قراءته هي أدوات معرفته – وتوظيفه هي طريقة تحقيقه.

وفي نهاية هذا المحور يعلن مهدى عامل أن كل هذه المشكلات: تراكم الماضي في الحاضر، التخلف والتقدم، الحداثة والنهضة، التراث ... الخ. إنما هي أدوات البرجوازية المدانة المفلسفة، عملية خائنة كما تصفها الماركسية. ألا يحتاج ذلك كله إلى مراجعة من داخل الفكر الماركسي وخارجه؟ هل مفهوم البرجوازية ووظيفتها على هذا النحو مفهوم عام وشامل ينطبق على كل المجتمعات أم

أنه مفهوم خاص ينطبق على تحليلات مــاركس لأوضــاع الطبقة المتوسطة، سكان المدن في ألمانيا الصناعية في القرن الماضي؟ هل الطبقة المتوسطة في المجتمعات النامية تشارك في هذه الأوصاف، وتؤدي هذه الوظائف، وتســتعمل هــذه الأدوات؟ هل هي خائنة، عميلة، انتهازية، أنانية أم أنها منبع القيادات الوطنية والتي يناط بها عملية التحــديث" عبــد الله العروي" أيضاً باســم الماركســية العربيــة أو الماركســية التاريخية أو الماركســية الليبراليــة أو ماركســيات القــرن العشرين؟ ألا يمكن تكييف الماركسية طبقــا لظــروف كــل عصر وتكوين كل مجتمع؟ وإذا كنــا جميعــا برجــوازيين، مهدي عامل، أدوار سعيد، عبد الله العروي، الطيب تيزيني، حسين مروة ... الخ. فما العمل؟ هل أزمــة البرجوازيــات العربية هي سيطرة قياداتها على حركة التحــرر الــوطني؟ وأين لنا بقيادات الطبقة العاملة[1]؟ أيــن قيــادات الفلاحــين والعمال؟ هل البرجوازية وضعية أم مثالية [2]؟ أن الوضعية

---

[1] انظر بحثنا: هربرت ماركوز : العقل والثورة، قضــايا معاصــرة، جــ٢ في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٦٦ – ٢ .ق

[2] هما أنور عبد الملك ومحمود أمين العالم.

كما وصفها أوجست كومت حسية تجريبية وبالتـــالي تمثـــل موقعا متقدما في تاريخ العلم علـــى المـــرحلتين الســـابقتين، الدينية والميتافيزيقية، قرأها ماركوز رجعية سلفية محافظـــة، تدافع عن الوضع القائم، وتعتمد على الدين والتراث[1].

وهكذا بعد مراجعة مهدي عامل لندوة الكويت عن" أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" ينتهي إلى ثنائية حادة بين البرجوازية والماركسية، بين الباطل والحق، بين الخطـــأ والصواب، بين الفرق الهالكة والفرق الناجية، بين من هم في النار ومن هم في الجنة. وهي ثنائيات مانوية تقليدية روجتها المثالية والرجعية بما فيها البرجوازيـــة. وبالتـــالي لا يســـلم مهدي عامل من نقده للخصوم. ويعيب على الندوة دعوة كل التيارات باستثناء التيار العلمي والذي لم يمثلـــه إلا مفكـــران تقاتلان ثم تخاصمان باسم الماركسية[2]. هل كـــل المفكـــرين الذين شاركوا في الندوة برجوازيون واهمون غير علميـــين، فالماركسية هي العلم الوحيد؟ هل الجميع في مواجهة فرد أو

---

[1] المصدر السابق ص ١١٥

[2] المصدر السابق ص ١٦١

الفرج في مواجهة الجميع دون كيشوتية؟ وينتهي مهدي عامل كالعادة، شأنه في ذلك كثير من المفكرين العربي الماركسيين بإعلان رسمي مثل:" فعلي الفكر كي يصير ثورياً أن يقفز إلى هذا العلم بالذات. وعلى الفكر الثوري فيه أن ينطلق في ممارساته من هذا العلم أي من الماركسية اللينينية"[1]. ويعلن أيضاً " معنى هذا أن درب تحرر الفكر العربي يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها" والسؤال لنا: هل يوجد مدخل واحد لدراسة أوضاعنا الحالية سواء سميناها أزمة أم كبوة أم مأساة [2]؟ وإذا كان كأنه هناك كوب نصفها ماء فهل نصفها ممتلئ أم نصفها فارغ؟ هل يكون مجموع الخطأين صواباً؟ هل نمط الإنتاج هو المدخل الوحيد لدراسة أزمة الحضارة العربية أن صحت هذه التسمية؟ ولماذا لا يكون هناك مدخلان أو أكثر: منهج فكري خالص، يصف الماهيات المستقلة، ومنهج تاريخي يدرس تكوين البنية

---

[1] انظر دراستنا: كبوة الإصلاح في دراسات فلسفية، ص ١٧٧ – ١٩٠، الأنجلو المصرية ، القاهرة، ١٩٧٨

[2] " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ؟ " ص ٢١.

الاجتماعية، الأول علم للماهيات، والثاني علم للوقائع؟ هل المدخل الفكري والمدخل اللافكري متعارضان[1]؟

٦- ما العيب في: الدولة الوطنية، الوحدة الوطنية، الجبهة الوطنية، الثقافة الوطنية، الجيش الوطني، القومية، التعددية كحل للمشكلة الطائفية؟

بالرغم من أن الطائفية هي أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في فكر مهدي عامل (باستثناء الشعر) وأكثرها استيعابا لمؤلفاته إلا أنها أوضح من محور الحضارة العربية وأكثر صراحة وإعلانا. فبعد مراجعة كل الأدبيات التي كتبت حول الطائفية من شتى التيارات إلا أنها انتهت جميعاً إلى نفس النتائج وهي ضرورة الدولة الوطنية القوية، والدولة المركزية التي تبتلع المليشيات، والوحدة الوطنية الممثلة في الجبهة الوطنية التي تبدع مفاهيم جديدة مثل المواطن، والمجتمع المدني، والمساواة أمام القانون، والعدالة

---

[1] انظر بحثنا " مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة" في " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ " ، الجزء الثامن: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، مدبولي، القاهرة ، ١٩٨٨

الاجتماعية، والجيش الوطني عماد الدولة والذي يكـون ولاء الأفراد فيه لمجموع الأمة، والقومية التي تنصهر فيهـا كـل الطوائف، أو التعددية التي تسـمح بالتمـايز فـي العـادات والمعتقدات. إلا أن مهدي عامل يرفض كل ذلـك ويتهمـه بالطوباوية والتوسطية والمثالية والبرجوازية التي تبغي البقاء في موضع السلطة. وبالرغم من أن الهم الرئيسي لـه هـو حركات التحرر الوطني والتي يحاول تنظيرها إلا أن مفاهيم الدولة الوطنية، والجيش الوطني والوحدة الوطنية ... الخ تم استبعادها تماماً من دراسته للطائفية وتحليله لأسباب الحرب الأهلية في لبنان. مع أنها أثبتت نجاحها في الصين، وفيتنام، وكوبا باسم الماركسية اللينينية وباسم التحرر الـوطني فـي الجزائر وباسم الإسلام في إيران وباسـم الجبهـة الوطنيـة المتحدة في الفلبين والسودان وفي فلسطين. لا يفرق مهـدي عامل، وكما حدث في هجومه علـى" الاستشـراق" لإدوار سعيد، بين التناقض الرئيسي والتناقض الثـانوي وكأنـه لا يعرف المثل الشعبي:" أنا وأخويا على ابن عمي، وأنا وابـن عمي على الغريب" وما العيب في الطوباويـة وقـد يكـون المجتمع المتدين الذي ينتقل من الدين إلى العقل مثالي الفكر؟

فالطوباوية ليست شرا. إنما تصبح كذلك عندما ينتقل المجتمع من المثالية إلي الواقعية، ومن الميتافيزيقا إلى العلم.

وما العيب في الدولة الوطنية، الدولة القوية المركزية كحل للمشكلة الطائفية؟ هل هناك بديل آخر عن ولاء المواطن لوطن بدلاً من انتساب الطائفي لطائفته؟ ما عيب تدعيم الدولة، وتقوية الجيش، وإنهاء معاهدة السلام مع إسرائيل كبديل عن تفتيت الدولة وحرب المليشيات، والصلح مع إسرائيل؟ أليس برنامج الحركة الوطنية اللبنانية هو الطريق إلى الدولة الوطنية؟: وإذا ما انقسمت الحركة الوطنية على نفسها (أمل وحزب لله، فتح وأبو موسى، الدروز والشيعة، أمل والفلسطينيون ... الخ). فإنما يكون ذلك نتيجة للتخلف أي لمعالجة قضايا الوطن بعقلية طائفية، ومعالجة قضايا التقدم بعقلية متخلفة[1].

ولم الهجوم على التوافقية والوسطية كمحاولة لجمع الشمل من أجل وحدة وطنية مرتقبة.؟ هل هناك أيديولوجية

---

[1]" في الدولة الطائفية " ، الفصل الأول، في نقد الفكر التوافقي، ص ١١ – ٥٤.

سياسية لبنانية بديلة قادرة على القيام بذلك؟ هناك معنيان للتوافقية Eclectism: الأول أخذ جزء من كل بلا منطق، تركيب مفتعل بين الأجزاء بلا رابط أو هدف، سرعان ما يتفتت أمام كل جارف. والثاني أعمق، وهو إيجاد قلب لكل الأطراف يجمع شملها، ويحقق التآزر في حركاتها، إيجاد كل يجمع كل الأجزاء من أجل التكامل وتعدد الوجوه للشيء الواحد، تقريب وجهات النظر من أجل صياغة برنامج وطني موحد، الحوار بين الأطراف لإيجاد عنصر مشترك بين الجميع كما فعل الفارابي" في الجمع بين رأيي الحكيمين"[1].

وما العيب في القومية ذات الطابع التقدمي مثل القومية العربية؟ القومية ضمن المفاهيم الشريرة عند مهدي عامل. فادوار سعيد مفكر قومي يفكر بمنطق التماثل القومي وليس

---

[1] العجيب أنه لا توجد إشارة واحدة إلى موقع إدوار سعيد المتقدم في الثقافة القومية وهو أحد مؤسسي " رابطة الجامعيين العرب الأمريكيين " AAUG مع إبراهيم أبو اللغد، وعضو بارز في المجلس الوطني الفلسطيني ، والمتحدث الرسمي مع إبراهيم أبو اللغد باسم منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي لشعب فلسطين أمام الإدارة الأمريكية.

بمنطق التناقض الماركسي. وعلي هذا النحو يظـل مهـدي عامل أسير الماركسية الحرفية التي ظلت وإلى الآن عـاجزة عن حل مشكلة القوميات في الاتحاد السوفيتي وعـن فهـي المضمون التقدمي للقومي العربية. يبدو أن مهدي عامل قـد ضحى بالقومية في سبيل الماركسية كمقدمة للتضحية بالواقع في سبيل النظرية. وما عيب أن يكون إدوار سعيد قوميا في مواجهة الغرب والاستشراق نفسه تعبير نظري عن القوميات الغربية، فالاستشراق الألماني ألماني، والاستشراق الفرنسـي فرنسي، والاستشراق الهولندي هولندي. وما العيب في قومية عربية في مقابل قومية غربية كمرحلة من مراحل التحـرر الوطني تتلوها مراحل أخرى قد تكون الماركسية كما يبغـي مهدي عامل أحداها؟[1] لقد قامت معظم حركات التحرر فـي

---

[1]كان هذا هو سبب الخلاف بين ناصر وخروششيف أبان ثورة العراق في يوليو / تموز ١٩٥٨ وسبب إلقاء ناصر خطابه المشهور مـن دمشق ليرد فيه على اتهامات خروششيف للقومية العربيـة بأنهـا حركة رجعية وليبين الطابع التقدمي للقومية العربية انظر بحثنا : " الدين والتنمية في مصر " في " مصر في ربع قرن ، ص ١٨٧ – ٢٩٨ ، معهد الإنماء العربي ، بيـروت ١٩٨١ وأيضـاً " الـدين =

العالم الثالث على أساس قومي ذي مضمون اشتراكي تقدمي. ولكن الأممية الاشتراكية ظلت عاجزة عـن التسـليم بهـذا المعطي التجريبي الجديد[1]. لقد ظلت الحركة الوطنيـة فـي فلسطين ببعديها الوطني والقومي قادرة على تثوير الجماهير في الانتفاضة الشعبية الأخيرة كما قامت إسرائيل كدولة باسم القومية اليهودية. وتظل الوطنية اللبنانية قائمة على تصـور طبيعي للبنان بناء على الوجدان القومي أكثر من قيامها على المذهب السياسي.

إنما الحل عند مهدي عامل للمشكلة الطائفية والحـرب الأهلية في لبنان هو الصراع الطبقي من أجل إرساء قواعـد حكم الطبقة العاملة! وأي الحلول إذن أكثر طوباوية: الدولـة المركزية، والجيش الوطني. والتعددية أم حكم الطبقة العاملة؟ أيهما أكثر نيلاً في القريب العاجل وفي المرحلـة الراهنـة؟

=

والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ " ، الجـزء الرابـع " الـدين والتنمية القومية " ، مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

[1]G.Luckacs : Histoire et Conscience de Classe , trad. K. Ayelos , J. Bois, De Minuit , Paris , 1960

يظهر أن الصراع الطبقي دائماً عند مهدي عامل وكأنه مفتاح سحري يمكن به حل جميع أسرار. أزمة الوطن العربي ككل ومأساة لبنان كجزء. وهو الخيط الدائم وشعاع الضوء الـذي يتخلل جميع مؤلفاته. بل إن الاستشراق لديه إنما هو تعبيـر عن سيادة الطبقة المستغلة علـى الطبقـات الكادحـة فـي المجتمعات الغربية! وماذا عـن الاستشـراق فـي الـبلاد الاشتراكية التي بها حكـم الطبقـة العاملـة؟ ومـاذا عـن الاستشراق، ودوافعه، ومناهجه ونتائجه وأحكامه، وهل يحكم عليه بهذه السهولة ومن خلال هـذا الشـعار؟ لقـد اسـتمر الاستشراق منذ نشأته في القرن السـابع عشـر حتـى الآن وبلوغه الذروة في القرن الماضي وما ورثـه مـن العلـوم الاجتماعية الحديثة خاصة الإنثروبولوجيا الحضـارية إبـان تغير المجتمعات الأوروبية ذاتها من الإقطاع إلى الرأسمالية ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية، هناك إذن عنصر دائم فـي الاستشراق لا يمكن رده إلى البنيات الاجتماعية. ولا يفـرق مهدي عامل بين الطبقة والوعي الطبقـي بحيـث يسـتطيع الباحث الثوري مثل مهدي عامل أو إدوار سعيد أن يكون في طبقة ويكون وعيه الطبقي في طبقة أخرى. ودون الـدخول

في معارك نظرية صرفه عن محددات الوعي، هل الطبقة أم الوعي الذاتي، أصبحت هذه التفرقة أيضاً وعلى ما هو معروف وشائع من مكتسبات ماركسيات القرن العشرين[1].

---

[1]يمكن تتبع هذا الاختبار النظري في مؤلفاته مرئية زمنيا على النحو الآتي:

أ- " أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية " ١٩٧٤ وهو مراجعة نظرية لأبحاث ندوة الكويت عن أزمة التطور الحضاري العربي.

ب- " النظرية في الممارسة السياسية " ، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان ، ١٩٧٩ ، الهدف منه بيان صدق النظرية في التجربة أكثر من دراسة الحرب الأهلية في لبنان.

ج- مقدمات نظرية لأثر الفكر في حركة التحرر الوطني" ١٩٨٠ . وواضح أن الأولوية للنظرية على حركة التحرر الوطني هنا مرتان: الأولي للمقدمات النظرية والثانية للفكر الاشتراكي .

د- " مدخل إلي نقض الفكر الطائفي" ،، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية، ١٩٨٥. والأولوية للنظرية أيضاً هنا مرتان: الأولي، نقض الفكر الطائفي، والثاني، الأيديولوجية البرجوازية.

ه- " في علمية الفكر الخلدوني " ، ١٩٨٥ . وهو دراسة للفكر وليس للواقع.

=

٧- هل الأولوية للمذهب النظري العام على الواقع الحي الخاص؟

كان الطابع الغالب على فكر مهدي عامل هو إعطاء الأولوية للمذهب على الواقع، وللمنهج على الموضوع، وللنظرية على التجربة، وللعام على الخاص. فالماركسية لديه حقيقة عامة ومطلقة وشاملة بصرف النظر عن أي واقع خاص تتم رؤيته من خلالها. والمنهج العلمي المادي التاريخي هو المنهج الأوحد الذي يمكن تطبيقه في أي موضوع.

والماركسية النظرية هي الإطار النظري الأوحد من خلاله تتم رؤية كل الموضوعات الأخرى: ابن خلدون، والاستشراق، والطائفية، والحرب الأهلية اللبنانية، والقضية الفلسطينية، ويتضح ذلك حتى في عناوين مؤلفاته التي يغلب

=

و- " ماركس في استشراق إدوار سعيد " ١٩٨٥ ، وهو دراسة لموضع النظرية الماركسية في الاستشراق لإدوار سعيد .

ز- " في الدولة الطائفية " ، ١٩٨٦ . وهو مراجعات لأدبيات البرجوازية لأدبيات البرجوازية عن الطائفية .

عليها تعبيرات مثل" مقدمات نظرية"،" النظرية في الممارسة السياسية"[1]. كما يؤكد مهدي عامل في معظم مقدماته لمؤلفاته على هذا الطابع النظري لقراءاته للنصوص[2]. حتى البحث في قضية فلسطين كنموذج للواقع الحي في وجداننا المعاصر فإن مدخلها هو" النظرية في الممارية السياسية"، ولا تظهر قضية فلسطين إلا لماما والفقرة عن فلسطين وهي" القضية الفلسطينية كحل للصراع بين الخط البرجوازي القومي والخط الوطني الثوري" إنما تستخدم فيها فلسطين

---

[1] يحدد مهدي عامل ثلاثة مستويات للقراءة:

أ- تمفصل الفكر النظري على السياسي في سيرورة إنتاج الفكر الماركسي في عالمنا العربي. وهي قضية نظرية.

ب- أسباب الحرب الأهلية في لبنان، القانون الاجتماعي الذي حكم الأحداث. وهذا يعني أيضاً النظر في البنيوي لا الحدثي المصادفي.

ج- حاجة معرفية في الفكر النظري إلى وضع جهازه المفهومي على محك الواقع التاريخي الملموس. وهذا يعمي أيضاً اختيار مفاهيم تمت صياغتها سلفا بالرغم من عرضها على الواقع الملموس. النظرية في الممارسة السياسية ، مقدمة الطبعة الثانية، ص ٣

[2]" النظرية في الممارسة السياسية " ، ص ١٠٥ – ١٢٨

كوسيلة والتحقق من الصدق النظري كغاية[1]. وحدث نفس الشيء في المؤلف المخصص للقضية الفلسطينية وهو" مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية" إذ تمت التضحية بالقضية الفلسطينية من أجل الجدل النظري فتحول الموضوع الحي إلى جدل سياسي، وضاع الواقع الحي في خصومات أيديولوجية. كتحول النضال اليومي إلى خلافات النظرية[2]. ولم تذكر القضية الفلسطينية إلا لماما وإحساس المؤلف نفسه بذلك بدليل قوله" عود على بدء في القضية الفلسطينية" [3] كما يتضح ذلك أكثر في الكتاب النظري الأول" مقدمات نظرية" بحيث تصعب الإجابة على سؤال: هل هذه ماركسية أم تصوير للوطن العربي والواقع الراهن؟ هل هذا عموم أم خصوص؟ ما هو الواقع الذي تنشأ منه هذه النظرية؟ ما هي

---

[1]وهذا عكس ما كان يفعله أبو جهاد، كل البنادق في صدر العدو دون الدخول في المعارك النظرية

[2]" في نقض الفكر الطائفي " ، ص ١٢٠

[3]يذكر مثال من لبنان ، وآخر من مصر، " مقدمات نظرية " ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٦ – ٢٨٠

التجارب الثورية وراءها؟ ما قياس صدقها.؟ هل هي تجـــار شخصية للحزب الشيوعي اللبناني خاصة وأن بداياته كانـــت جزءاً من أدبيات الحزب؟ بل لا توجد إحالات إلى نظريـــات من تاريخ الفلسفة أو إلى واقع ثوري تاريخي إلا نادر[1]. بل إن الهوامش أيضاً ذات طابع أيديولوجي أو تشير إلى تاريخ عام[2]. بل إن القسم الثالث عن" تمرحل التاريخ" لم يـــتم[3]. وعيب النظرية أنه قد يتم التعامل معها بأســـلوب صـــوري

---

[1]هناك هوامش ثلاث ذات طابع أيديولوجي الأول عن اللغة والثـــاني عـــن إعادة صياغة فقرة حكم طبقا للواقع التاريخي دون أن نرى الاثنين معا. والثالث عن غرامشي، المصـــدر الســـابق ص ١٩٧ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٣٧ . وهناك هوامش أخرى تحيل إلى ثورة أكتوبر الكبرى بين الحين والآخر وإلى التجارب الغربية في فرنسا والرأسمالية الأوربيـــة وإلـــي بعض المراجع مثل شارل بتلهايم: الهند المستقلة دون مكان معين فيـــه، نفس المصـــدر ص ٢٧٤ ، ص ٢٨٢ ، ص ١٨٥ ، ص ٢٩٢، ولكـــن تظل معظم الهوامش نظرية صرفة عن تكوين الطبقة مثـــل ص ٣٠٠ ، ص ٣٢٣ ، ص ٣٥٦ – ٣٦٤

[2] القسم الأول في التناقض ، والثاني في نمط الإنتاج الكولونيالي.

[3]انظر " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ " ، الجزء الثامن : اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ، وأيضاً، ماذا يعني اليسار الإسلامي ؟ فـــي مجلة " اليسار الإسلامي " ، العدد الأول ، القاهرة ١٩٨٠

خالص يغلب عليه طابع الحجاج مع الخصوم، فيتحول الأمر كله إلى جدل ومراء. ولا غرو أن يأتي ذلـك مـن أسـتاذ متخصص في الفلسفة، لديه القدرة على العروض النظريـة والبحث النظر. ولماذا ترك الشـيء ذاتـه والحـديث عـن النظرية وكأن قدر الفيلسوف أن يكون طفلاً يلعـب بظـلال الأشياء بدلاً من الأشياء ذاتها كما يقول برجسون. والغريـب أن المعروف عن الماركسية لجوؤها إلى الواقع الحي وتغيير العالم. وكيف تعطي الأولوية للنظرية على الواقع، والنظرية نفسها عليها خلاف، في حين أن الواقع قد لا يكـون هنـاك خلاف عليه؟

بل إن النظرية نفسها تدفع إلى حد الإطـلاق فتصـبح الماركسية قادرة على تفسير كل شيء: ابن خلدون من خلال ماركس، وأدوار سعيد من منظور ماركس، والنهضة العربية في رؤية ماركس، والحرب الأهلية اللبنانية بعيون مـاركس، والطائفية من خلال ماركس حتى تصبح الوسيلة غاية والغاية وسيلة، والمعرفة موضوعاً والموضوع معرفـة. ويصـعب الأمر ويزداد تعقيداً عندما تصبح النظرية الواحـدة حرفيـة دون أية تعديلات حدثت فيها بالفعل على مدى مائـة عـام.

يأخذ مهدي عامل موقف الدفاع المطلق عن الماركسية، ويقع في القطعية المذهبية، ويدفعها إلى حد الإطلاق يعيب لديه أي نقد لها أو أي تأويل لأحد جوانبها أو أي تكييف لها طبقاً لظروف العصر ولاختلاف البيئة أو طبقاً لمكونات الوطن العربي والمرحلة التاريخية التي يمر بها. فهو حرفي وليس تحريفيا. وكثيرا ما كان التحريف شرط الإبداع وأحد مظاهرة في حين كانت الحرفية عبودية للحرف وإزهاقا للروح.

لذلك وقع مهدي عامل أيضاً في ثنائية الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهدى والضلال، الملاك والشيطان، الجنة النار. الحق مثل الصراع الطبقي، ونمط الإنتاج الكولونيالي، والشر مثل البرجوازية، والقومية، والدولة الوطنية، والتعددية، وإشكاليات التخلف والتقدم، والحداثة والنهضة، والتراث والتجديد ... الخ. فالناس صنفان: مؤمن وكافر، ماركسي وبرجوازي. لذلك يخاطر مهدي عامل بالوقوع في نوع من الطائفية الفكرية والحرب الأهلية النظرية بتفكير كل النظريات وتخوين كل المداخل النظرية إلا واحدا. وبالتالي يعيش فيه حديث الفرقة الناحية الذي يجعل فرق الأمة هالكة في النار إلا واحدة.

لذلك يبدو مهدي عامل ماركسياً سلفياً لا فرق بينه وبين الإسلام السلفي. لا فرق بين من قال: قال ماركس، ومن قال: قال ابن تيمية. كلاهما أحادي الطرف، الحق في جانبه والباطل عند الآخرين. يرفض الحوار والتعدد، ويعطي الأولوية للنص على الواقع. يرد مهدي عامل على السلفية بسلفية مضادة، وعلى أحادية الطرف بأحادية مضادة، وتغيب التعددية، درس أصول الفقه القديم، الحق النظري متعدد، والممارسة العملية ومن ثم يكون مهدي عامل معاصراً لنا.

قد يغري مهدي عامل الواقع العربي المعاصر في فقرة النظري ولكنه يمده بشعارات وكليشيهات ومفاتيح سحرية تفسر مغاليق الكون مثل التناقض، والصراع الطبقي، ونمط الإنتاج الكولونيالي كما تمد الحركة السلفية واقعنا أيضاً بشعارات أخرى مثل الإيمان، والشريعة، والحاكمية. كلاهما لا يرى إلا حلا واحدا: الماركسية هي البديل، والإسلام هو الحل. كلاهما كلام في أي موضوع وينطبق على كل شيء ولا شيء. المجتمع البرجوازي هو الجاهلية ومجتمع الكفر هو نمط الإنتاج الكولونيالي.

لطالما فند مهدي عامل منطق التماثل مدافعاً عن منطق التناقض. ولكن يبدو أنه وقع أيضاً في منطق التماثل، تماثل الفكر مع نفسه، تماثل المذهب مع نفسه. ولطالما نقد مهدي عامل الهيجلية، والجوهر الروحي، والذات. ولكن يبدو أيضاً أنه وقع فيما كان يفنده. فالماركسية لديه هي هذا الجوهر الروحي الثابت، هذا الذات المستقل، هذا الإله المتعالي الذي ليس كمثله شيء؟

تعقيب وخطط وبيان

أ- العقل العربي والتوجيه المستقبلي:

أولاً: بعض الملاحظات العامة: بحث هام يضع مشكلة الأمة العربية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها ولو أنه يقع في خطأين أساسيين: الأول إعطاء تراثنا القديم أقل مما يستحق وإعطاء التراث الغربي أكثر مما يستحق، وبالتالي يكون البحث مبنيا على نوع من الإقلال من شأن الذات والتعظيم من شأن الغير، مع أن الإبداع الذاتي يقوم على الوضع المغاير أعني الاعتزاز بالذات وتحجيم الغير للتحرر من سلطانة وقبضته. والثاني انتقاء الشواهد من التراث القديم التي تؤيد الافتراض الأساسي الذي يقوم عليه البحث ألا وهو توجه العقل العربي نحو الماضي دون المستقبل تعويضاً عن أزمات الحاضر، وترك الشواهد الأخرى المضادة والتي تدحض هذا الافتراض مما جعل البحث أقرب إلى الفكرة المسبقة منه إلى البحث العلمي، وأسلوب الدعاية والإثارة

الصحفية منه إلى التحليل الموضوعي للتراث ورواسبه في وجداننا المعاصر(*).

وقد أدى الوقوع في هذين الخطأين إلى نقلهما على التراث الغربي، والإعجاب الشديد به، وترك كل الشواهد المضادة والتي تكشف عن نقد العلوم المستقبلية في الغرب، وتحليل" هم" المستقبل في الوجدان الأوربي المعاصر، وترك تطور الوعي الأوربي الذي انتهى به في نهاية الأمر إلى التوجه نحو المستقبل وكأن اكتشاف المستقبل قد تم في غمضة عين، وبالتالي أغفل المنظور التاريخي في دراسة التوجه المستقبلي والذي أدى إلى تأسيس علوم المستقبل. لذلك لم يستطع الباحث عقد مقارنات بين التراثين، العربي والغربي وأخذ الثاني نموذجا للأول، مع أن التمايز الحضاري هو أساس الإبداع الذاتي للشعوب.

(*) رد على بحث د. فؤاد زكريا " العقل العربي والتوجيه المستقبلي " في ندوة " الإبداع الذاتي في العالم العربي " الكويت ٨ – ١٢ مارس ١٩٨١

وقد استعمل الباحث تعبير العقل العربـــي دون تحديـــد معناه.

وقد يعني به التراث الإسلامي وهو التعبير الأدق حتـــى لا يقع الباحث في تحديد خصائص عامة وثابتة للشعوب كما تفعل النظريات العنصرية التي تتحدث عن العقـــل العربـــي، والعقل الأفريقي، والعقل الآسيوي في مقابل العقل الأوربي، النموذج الأوحد للعقل البشري ومقياس تطوره.

وقد قام البحث كله على البحث عن تعليل للظاهرة بعـــد تشخصيها دون محاولة لعلاج أو اقتراح لحل المشكلة، وكأن النقد هدف في ذاته، وإبداء المواقف غاية في ذاته في حـــين أن العلم الرصين هو الذي يدرس الظاهرة واصـــفاً لنشـــأتها ويتنبأ بمسارها. فهو بحث عن التوجه المستقبلي دون رؤيـــة مستقبلية.

ثانياً: تشخيص المشكلة: ويربط الباحث بـــين التفكيـــر المستقبلي والنظرة العلمية ارتباطا ضرورياً وكأن المســـتقبل مرتبط بالعلم بالضرورة، وهو افتراض مسبق لا يصـــدق إلا في التراث الغربي وفي الوعي الأوربي ولا يصدق خارجة. بل إن النظرة المستقبلية ذاتها وليدة تراث طويل ابتداء مـــن

نقد الموروث القديم في عصر النهضة في القــرن الســادس عشر، وفك أسار الماضي، واكتشاف الطبيعة مصدرا للعلم، والإنسان مكتشفاً له، ثم اكتشاف القانون الطبيعي في القــرن السابع عشر وحتميته واطراده الذي ينظم سير الحوادث فــي الماضي والحاضر والمستقبل مما يسمح بالقدرة على التنبؤ، ثم اكتشاف مفهوم التقدم في فلسفات التاريخ في الغرب فــي القرن الثامن عشر والذي تفجر في الثورة الفرنسية. بــل إن كوندرسيه جعل" مستقبل الإنسانية" المرحلــة العاشــرة مــن مراحل تطور التاريخ لما كانت المراحل الثمــاني للماضــي والمرحلة التاسعة للحاضر. لقد نشأت النظرة المستقبلية مــن ثنايا الفكر الديني خاصة من عقائد العناية الإلهيــة والنبــوة والمعاد. فقد استطاع هردر تحويل العناية الإلهية من صــفة إلهية إلى قانون لتطور التاريخ. واستطاع لسنج تحويل النبوة من وحي فردي من الله إلى النبي إلى تطور في التاريخ ذي مراحل متعددة طبقاً لجوهر رسالات الأنبياء ومقاصدها. كما خرجت الرؤية المستقبلية والتخطيط للمستقبل مــن عقائــد" الأخرويات" أو" المعاد" ومعرفة ماذا سيحدث للإنســان فــي المستقبل بعد الموت وفي الحياة الأخــرى. كمــا ارتبطــت

النظرة المستقبلية بنظرية الغائية في بدايات العصور الحديثة، غائية الطبيعة، وغائية التاريخ، وغائية الإنسان قبل صـــياغة العالم الطبيعي وانتصـــارات وتطبيقـــات فـــي التكنولوجيـــا الحديثة[1].

ويحاول الباحث الإيحاء بالمنهج الاجتماعي وكأنه هـــو منهج الدراسة لتعليل غياب النظرة المستقبلية فـــي وجـــداننا المعاصر، ويتحدث عـــن أهـــم مظـــاهر الحيـــاة السياســـية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتنا العربية المعاصرة حديثاً عاماً لا هو بالتحليل الاقتصادي أو السياسي أو الاجتمـــاعي، ولا شأن لهذا كله بالافتراض المسبق الأول عون الارتبـــاط بين النظرة المستقبلية والتفكير العلمي. وكثيرا مـــا يحتـــاج الباحثون إلى تغطية الافتراضات المسبقة بوصـــف الواقـــع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وكأن هذا الافتراض قـــد أتي باستقراء الأوضاع الاجتماعية وليس مجرد حكم مســـبق ناتج عن الزهو بالعلم كما يزهو الغرب به وعلى اعتبـــار أن

---

[1] انظر بحثنا : علم المستقبليات (عالم الغد بين الأمـــس واليـــوم) ، دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

وجداننا المعاصر" غير علمي" وكأن النظرة العلمية لها نمط واحد مستقي من العالم الطبيعي، في حين أن الفكر الأصولي عند علماء أصول الفقه فكر علمي بمعنى وصف الأحكام السلوكية لأفعال الأفراد وسلوك المجتمعات.

ثالثاً: تعليل المشكلة: ويذكر الباحث ثلاث مجموعات من الأسباب: الدينية، والحضارية، والاجتماعية والسياسية. تكون أكثر من ثلاثة أرباع البحث دون أن يعطي وسيلة القضاء على هذه الأسباب أو التغلب عليها أو تجاوزها.

فالأسباب الدينية هي التواكلية والأخرويات أي أمور المعاد، وختم الأنبياء، والحرص على القيم الدينية ضد مكتشفات العصر وإنجازات العلم. والحقيقة أن التواكلية قيمة موروثة من التصوف الإسلامي الذي أزدوج مع الأشعرية في فكرة المشيئة أو القدرة الإلهية المطلقة والتي انتزعت من الناس زمام البادرة وحرية الفعل. ولكنها لم تكن القيمة الموروثة الوحيدة. فقد كانت هناك قيم أخرى مضادة لها سواء في الوحي ذاته أو في التراث. فقد هاجم الوحي كل أنواع العرافة والكهانة والسحر وضرب الأقداح والإلزام، ودعا إلى التدبر والنظر وأخذ زمام المبادرة والمسئولية

الفردية. كما توضح سورة يوسف كيف استطاع يوسف التنبؤ بمستقبل مصر وأعوام المجاعة وتدبير الوسائل للقضاء عليها مثل تخزين الغلال. أما الأخرويات أي أمور المعاد والإعداد للمستقبل فهي من ضمن العقائد الأشعرية تقابلها عقائد المعتزلة مثل الغائية والاستحقاق وقانون الصلاح والأصلح والتعويض مما يدل على أن مستقبل الإنسان يمكن حسابه والتنبؤ به ومعرفة. بل لقد هاجم القرآن كل صفوف التقليد والتخلف والقعود وربط الإنسان بالماضي وبتراث الآباء والأجداد، ودعا إلى السبق والتنافس في الخير. بل لقد استطاع المعتزلة صياغة نظرية" التوليد" التي تجعل الإنسان مسئولاً ليس فقط عن أفعاله الحاضرة بل أيضاً عن نتائج أفعاله في المستقبل طالما أن أفعاله قد تولد عنها أفعال أخرى وإذا كان الإسلام آخر الرسالات ومحمد آخر الأنبياء فإن ذلك لا يعني إيقاف الزمن ونهاية التاريخ بل يعني نهاية مرحلة الوحي وبداية مرحلة العقل، نهاية تدخل الله في التاريخ وبدية مسئولية الإنسان عن أفعاله بإرادته الحرة. فإذا كان الوحي قد انتهى فإن الاجتهاد قد بدأ، والاجتهاد كما يقول إقبال" مبدأ الحركة في الإسلام" أي القدرة على الانتقال من

الماضي إلى الحاضر وصياغة قانون يمكنه التنبؤ بجميع الحوادث المستقبلة طالما أن نمطا موجود سلفا بأصله وحكمه وعلته. وقد ظهرت فكرة اكتمال التاريخ في الوعي الأوروبي ولم يمنعه ذلك من تأسيس العلوم المستقبلية. فما من فيلسوف في التاريخ إلا ويعلن نهاية التاريخ وتوقف الزمان ونهاية المراحل في عصره كما فعل لسنج وكانط وهردر وهيجل وفيكو فولتير ورسو وماركس وكونت واشبنجلر وتوينبي ... الخ. أما التعارض الوهمي بين القيم الدينية والقيم العصرية فهو تعارض ناشئ عن تخلف المجتمعات المعاصرة، تعارض عارض نشأ مثله في الغرب ولم يمنعه من الرؤية المستقبلية. وبالتالي فلا توجد أسباب دينية حقيقية بل توجد بعض الاتجاهات في التراث القديم تقابلها اتجاهات أخرى معارضة ولكن الباحث انتقى الشواهد السلبية لتأييد افتراضه المسبق وأسقط من حسابه الشواهد المعارضة، وهو ما يجافي روح البحث العلمي.

أما الأسباب الحضارية فهي في حقيقة الأمر أسباب دينية بل وأكثر دينية من المجموعة الأولى لأنها مجرد بيان خطورة بعض الأحاديث النبوية مثل حديث" خير القرن

قرني ..." وحديث المجددين المشـــهور أو بعــض العقائــد الشيعية مثل المهدي المنتظر أو الأصل الرابع من التشـــريع وهو الاجتهاد أو وصف تاريخياً الماضي بالعصر الـــذهبي. صحيح أن الحضارة قد نشأت حول الدين وابتداء منه ومـــع ذلك فإن الحضارة هي العلوم التي نشأت فيها وليست الـــدين فأما حديث" خير القرون قرني" فإنه وإن كـــان يـــدل علـــى ضياع النقاء والصفاء والطهارة عبر التاريخ إلا أن القـــرآن مليء بالآيات التي تحض على الأمـــل والتفـــاؤل، وتـــنقض اليأس والقنوط. هذا بالإضـــافة إلـــى أن بعــض الحركـــات التحديثية في المجتمعات المتخلفة عادة ما تتسم بالدعوة إلـــى النقاء والطهارة والعودة إلى الأصول. وقد كانـــت حركـــة" العودة إلى الأصول" Retour aux sources أحد مظـــاهر التجديد في الفكر الديني الغربي أبان نشأة البروتستانتية وفي حركات التحرر في البلاد النامية. إذ إنها لا تعني السلفية فقط أي العود إلي الماضي على حساب الحاضر وضـــد التوجـــه نحو المستقبل بل تعني تأصيل الحاضر والمستقبل في الجذور التاريخية، لذلك كانت الحركة السلفية عند ابن تيمية حركـــة تجديد ونقد وتأصيل. أما حديث المجـــددين فإنـــه يعنـــي أن

المستقبل هو مقياس الماضي، وأن التجدد هو روح الحياة وجوهر الحضارة. ولكن هذا التوجه ليس مجتث الجذور، ولا منقطع الصلة بل إنه تغير في نطاق الاتصال، وهذا هو ما يسمى بالأحياء أو النهضة التي تتسم بها المجتمعات التراثية مثل مجتمعاتنا وهي المرحلة التي مرت بها المجتمعات الأوربية في القرنين الرابع والسادس عشر. والإصلاح الديني في الخامس عشر كان حلقة الاتصال بين حركتي الأحياء والنهضة. أما اتخاذ ماضينا الحضاري كعصر ذهبي فذلك وارد في كل حضارة، في الحضارة اليهودية إبان حكم المسلمين في الأندلس، وفي الحضارة المسيحية في القرن الثالث عشر، عصر يحتاجه البشر للتربية عليه وللحصول منه على أنماط مثالية للسلوك وإعطاء عمق تاريخي لوجد أن العصر. أما الاجتهاد فإنه لا يعني الثبات على أحكام ماضيه بل يعني الجرأة على الواقعة الحاضرة. ولا يوجد حكم إلا وله معيار، ولا فعل إلا وله أساس وألا تحول السلوك إلى برجماتية نفعية خالصة، وتفقد العلوم السلوكية طابعها المعياري، أما فكرة الإمام أو المهدي المنتظر فإنها عقيدة" مخلصية" تنشأ في المجتمعات المضهدة كدافع للتحرر

والخلاص. والانتصار ليس إلى الأبد، إلى مالا نهايـــة، بـــل ينتهي بظهور الإمام وبانتهاء الغيبة كما حدث فـــي الثـــورة الإسلامية في إيران. بل إن الانتظار أحيانـــاً يكـــون ترقبـــاً ورؤية مستقبلية، والتحرر من الحاضـــر بفعـــل المســـتقبل، فالمستقبل ليس مجرد حساب كمي للإمكانيات بل هو تحـــرر فعلي من الأوضاع الحاضرة يجمع بين النظر والعمل وقـــد ثبت صدق هذه العقيدة بالفعل في كل الحركـــات المشـــيانية Messianic في أفريقيا خاصة وفـــي المجتمعـــات الدينيـــة عامة.

أما الأسباب الاجتماعية والسياسية فإنها لا صـــلة لهـــا بالنظم الاجتماعية والسياسية بل وصـــف للبيئـــة الطبيعيـــة للمجتمعات العربية ووقوع في نوع من الحتميـــة الجغرافيـــة والتاريخية. فتدهور الحضارة العربية لم يجعل تفكير النـــاس تشاؤميا قدرياً لأن التدهور حدث تاريخي له أسبابه كمـــا أن النهضة العربية لها أسبابها. ولا يمكن أخذ مرحلة تاريخيـــة واحدة على أنها المكون الرئيسي لوجـــدان الأمـــة. بـــل إن التدهور لا يوجد إلا ظاهريا. فإبان الحكم المملوكي والعثماني حدثت أكبر حركة تدوين للفكر الإسلامي، فيما يسمي بعصر

الشروح والملخصات والموسوعات. فإذا ما توقفت الحضارة عن النمو والتطور فإنه نشاطها يتحول إلى التدوين والحفاظ على تراث الماضي. وقد حددت ذلك أثناء الأسر البابلي لبني إسرائيل في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. أما البيئة الزراعية والصحراوية فهي ليست مسئولة عن غياب أية نظرة مستقبلية نظرا لإيقاع الحياة البطيء الغالب على مجتمعاتها. بل إن هذه البيئة ذاتها كانت الأرض الخصبة لنشأة الحضارات القديمة، حضارة ما بين النهرين في العراق وحضارة مصر القديمة. وكلها يغلب عليها النظرة المستقبلية في أمور المعاد، وخلود النفس، والإعداد للحياة بعد الموت. بل إن انتظار والتخطيط للزراعة جعلت المجتمعات القديمة تعيش دورات الزمان كتعبير جوهري عن حضور الأبدية في التاريخ. أما الواقع العربي المعاصر وتركيزه على الحاضر بأيديولوجية موجهة نحو الماضي مع غياب النظرة المستقبلية فإن ذلك لا يرجع إلى بناء وجداني ثابت أو سمة مميزة بل إلى شدة النكبات والأزمات المعاصرة مثل الاحتلال والتخلف، فالمجتمع الجائع يفكر في الحاضر قبل أن يفكر في المستقبل، ويركد كثير من الأمثال العامية هذا المعنى.

إن اشتقاق كلمة التقدم من" القـــدم" غيــر صـــحيح لأن كليهما مشتق من فعل" قدم" أي أتى، فالماضي آت، والقـــديم آنت مما يوحي بمعني الاستمرار والتواصل. وكذلك الحاضر آت أي أنه يتجه نحو المستقبل. ومن لا يوجد ما يمنـــع مـــن التوجه نحو المستقبل لا في تراثنا الماضي ولا فـــي واقعنـــا المعاصر. وبالتالي يكون الباحث قد حاول إحـــداث مجـــرد" فرقعة إعلامية" أكثر من تقديم بحث علمي جاد، ويكون قـــد انتقى من الماضي والحاضر، من التراث والواقع، ما قد يؤيد هذا الافتراض المسبق القائم على إعطاء الغرب أكثـــر ممـــا يستحق وإعطائنا أقل مما نستحق. وقد يكون كـــل إعجـــاب بالغير قائمة أساساً على الإقلال من شأن الذات.

إن إعادة بناء الذات الحضارية في وجدان أمة له أصوله وقواعده ومناهجه وعملية استمرار وتواصل مـــن الـــداخل، وليس مجرد إلقاء أحكام من الخارج تتم عن موقف حضاري مغترب. لا يعني التوجه نحو المستقبل أي تسرع أو اســـتباق للزمن بل تأصيل الحاضر واكتشاف جذوره في الماضي ثـــم إحداث التحول الجذري وإعادة الاختيار بين البـــدائل. وهـــذا عمل فلاسفة الحضارة وليس كتاب الصحافة.

ب- الثقافة في مصر (ورقة عمل) [*]:

أولاً: وصف الحالة الراهنة للثقافة في مصر:

١- الثقافة الوطنية[1]: دراسة للثقافة الوطنية للشعب ومعرفة مكوناتها الرئيسية، ومحاورها واتجاهاتها، فهي الوعاء الثقافي والحضاري للأيديولوجية السياسية. ويتضمن عدة نقاط:

(أ) دور الأمثال العامية والسير الشعبية.

(ب) دور التراث الديني.

(ج) دور الأغاني والنكات الشعبية.

(د) دور أجهزة الأعلام.

---

[*] هذه ورقة عمل قدمت إلى مركز الدراسات والبحوث الذي كان قد أنشئ في حزب " التجمع " في أواخر السبعينيات كوريث لمكتب أساتذة الجامعات. وتكونت في المركز مجموعتان: مجموعة اقتصادية ومجموعة فكرية. وقد قدمت الورقة في ذلك الوقت باسم المجموعة الفكرية .

[1] وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الأول ، الدين والثقافة الوطنية

كما يهدف البحث إلى تأسيس العلوم الاجتماعية والوطنية ومناهج التعليم والتربية. وفيه أيضاً يتم تحليل أهم منقولات الثقافة الوطنية، والنظرة إلى الله والطبيعة والإنسان والعالم والمقدس والآخر والأخلاق والمجتمع الحياة والموت ... الخ.

٢- الاتجاهات الراهنة في الثقافة المعاصرة: ويتضمن البحث رصد لأهم التيارات الثقافية الراهنة ومعرفة اتجاهاتها السياسية التي تمثلها والطبقات الاجتماعية التي تعبر عنها، ومصادرها، وأهدافها، وإنتاجها، ومدى انتشارها، وفاعليتها.

(أ) الاتجاه الإسلامي المحافظ والتقدمي.

(ب) الاتجاه العلماني العربي.

(ج) الاتجاه الوطني المصري.

(د) الثقافة والطبقات الاجتماعية.

(ه) الثقافة والأهداف السياسية.

(و) الثقافة والجماهير.

٣- موقفنا من التراث الغربي[1]: إن شرط التقدم لأي شعب ولإبداعه هو الموقف من الآخر موقف المتميز خاصة لدى الشعوب التي عانت من التغريب والاستعمار الثقافي.

يهدف البحث إذن إلى أخذ موقف من التراث الغربي وتحجيمه، ورده داخل حدوده، وبيان محليته لإفساح المجال للإبداع المحلي للشعوب غير الأوربية مما يسمح بنهضتها الحضارية بعد التوجه إلى ذواتها في مواجهة الآخرين. ويشمل البحث عدة نقاط:

(أ) بدايات التغريب في مصر.

(ب) التغريب والحركة السياسية.

(ج) الاستعمار الثقافي.

(د) الانتقائية والجزئية والتحديث.

(ه) العالمية والخصوصية في الثقافات المختلفة[1].

---

[1] هذه هي الجبهة الثانية من مشروع " التراث والتجديد " انظر " موقفنا الحضاري " في دراسات إسلامية " ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ، وأيضاً ، " مقدمة في علم الاستغراب " مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩ (تحت الطبع).

٤- الدين والتغير الاجتماعي[2]: معالجة قضية الـــدين والتقدم الاجتماعي طبقاً لوظيفتي الدين في المجتمـــع كـــدافع على التقدم أو تغيير الوضع القائم أو كدافع على التـــأخر أو تثبيت الوضع القائم. ويشمل عدة نقاط منها.

(أ) الدين والثورة في التاريخ الإسلامي (القرامطة – الزنج ...).

(ب) الدين والحركات الإسلامية الثوريـــة المعاصـــرة (السنوسية، المهدية ...).

(ج) ثروات المسلمين المعاصرة (إيران، أفغانســـتان، الجزائر).

(د) الدين والثورة في الديانات الأخـــرى: اليهوديـــة، المسيحية، البوذية، الديانات الأفريقية.

=

[1]هذه النقطة الأخيرة من إضافة أحد الأعضاء.

[2]وقد كتب ذلك بالفعل، انظر " التراث والتغيـــر الاجتمـــاعي" فـــي " دراسات فلسفية " الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(ه) الدين والتغير الاجتماعي في مصر المعاصرة (ثورة يوليو).

- الدين والاشتراكية والدعاية الإعلامية.
- الدين والمحافظة.

(و) التنوير الديني والتنظيم السياسي (تجربة التجمع)(1).

٥- الأوضاع الثقافية الراهنة: بحث يهدف إلى تحليل الثقافة من خلال أجهزة الأعلام، والمؤسسات الثقافية والأمية الثقافية، والتوجيه الثقافي.

(أ) وضع أجهزة الإعلام (الإعلام والثقافة – التوجيه الثقافي).

(ب) المؤسسات الثقافية.

(ج) التعليم والثقافة (المدارس والجامعات).

---

[1] وقد كتب ذلك بالفعل. انظر الجزء الثامن، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ثانياً: الجذور التاريخية والمتطلبات الفكرية للتنمية الشاملة:

تشتمل هذه الدراسة على الأسس الفكرية وجذورها التاريخية للتنمية الشاملة السياسية والاقتصادية ومنها:

١- الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية[1]: بحث في جذور الأزمة والسبب في أحادية الطرف في الفكر والتنظيمات السياسية والحياة اليومية وغياب الرأي الآخر، وعبادة الفرد، وتشخيص المؤسسات.

٢- مأساة الأحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة[2]: بحث يهدف إلى بيان صعوبة معالجة قضية التقدم في البلاد المتخلفة بواسطة الأحزاب التقدمية. فكثيرا ما تتم معالجتها بعقلية متخلفة، فيعطى التخلف على فكر وممارسة الأحزاب بدلا من أن يطغي تقدم الأحزاب على الأوضاع المختلفة. ماذا يعني إذن التخلف

---

[1]وقد كتب ذلك بالفعل . انظر الجزء الثاني ، الدين والتحرر الثقافي .

[2]وقد كتب ذلك بالفعل. انظر الجزء الثامن، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

الحضاري والوجداني والعملي في الفكر والشعور والسلوك؟

٣- الولاء الوطني والانتماء للأمة (القومية والإسلام)(1):

بحث يقوم على دراسة الشعور الوطني في فترات معينة من تاريخ الشعب المصري لمعرفة متى يظهر الانتماء ومتى يختفي وما هي التحولات والمظاهر المختلفة في الحياة الاجتماعية وسلوك المواطنين عندما يختفي الانتماء الوطني. ويشمل البحث النقاط الآتية:

(أ) تاريخ الحركة الوطنية المصرية.

(ب) القومية والإسلام.

(ج) الوحدة العربية.

(د) الوحدة الإسلامية.

(ه) الوحدة الأفريقية.

(و) الحركة الآسيوية الأفريقية.

---

[1] وقد كتب الموضوع . انظر الجزء الثالث " الدين والنضال الوطني " .

(ز) مصر مركز الدوائر الثلاث.

(ح) مصر وحركة العالم الثالث (مجمع الشعوب التي لا تنتمي تاريخيا للحضارة الغربية)[1].

٤- في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ يهدف هذا البحث إلى تحليل مراحل التاريخ. فكثيرا ما نتصور أنفسنا في القرن العشرين أو في مرحلة الثورة أو في عصر العلم والتكنولوجيا. معرفة المرحلة التاريخية التي يمر بها شعب ما هو شرط الفهم الدقيق للظواهر الاجتماعية والتخطيط العلمي لأساليب الممارسة والسلوك. خطورة الرجوع إلى الماضي أو استباق المستقبل وتجاهل الحاضر(2).

---

[1] النقطة الأخيرة إضافة من أحد الأعضاء.

[2] وقد كتب الموضوع بالفعل. أنظر " لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟" دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ .

٥- الجذور الحضارية لمعوقات التنمية: يهدف هذا البحث إلى معرفة الجـذور الحضـارية لمشـاكل التخلـف الاقتصادي ومنها:

(أ) الطبقات في التصورات والتفاوت الطبقي.

(ب) الاعتماد على الخارج والاعتمـاد علـى الـذات (الاستقلال والتبعية.

(ج) الأرض والاستثمار (الزراعة)

(د) الصناعة والعمل.

(ه) التجارة والوساطة.

ثالثاً: مستقبل الثقافة في مصر:

تهدف هذه البحوث لمعرفة مستقبل الثقافة في مصـر، والتعرف على مسارها والأخطار المحيطة بهـا مـن أجـل السيطرة عليها والاستعداد لها ومنها.

١- مخاطر السلام [1]. يهدف البحث إلى بيـان آثـار الصلح مع إسرائيل على المستقبل الحضاري للمنطقة مثل:

---

[1] وقد كتب ذلك بالفعل ، انظر الجزء الثالث ، الدين والنضال الوطني.

(أ) نزع روح الجهاد والقتال ومواجهة العدو.

(ب) الاستعمار الجديد من داخل المنطقة.

(ج) الصهيونية كنموذج للتحديث وصهينة العقل العربي.

(د) استبدال الصهيونية بالقومية العربية.

٢- أشكال الاستعمار الجديد. بحث يتناول أشكال الاستعمار الجديد مثل:

(أ) الاستعمار الثقافي.

(ب) التعاون الفني.

(ج) الغزو الحضاري

(د) التغريب

(ه) هجرة العقول (إلى الخارج)

(و) إجهاض العقول (في الداخل)[1].

---

[1] وقد كتب ذلك بالفعل ، الجزء الأول ، الدين والثقافة الوطنية

(ج)هل يمكن قفز المراحل التاريخية؟

وهو سؤال له أهميته في العصر الحاضر خاصة في البلاد النامية، ويضع مشكلة نعاني منها كل يوم في كتاباتنا ونضطرب بسببها في حياتنا الثقافية والسياسية لغياب توضيح نظري لها. ونعني بهذا السؤال: هل لا بد لمجتمع نام معين أن يمر بنفس المراحل التاريخية التي مرت بها الحضارة الأوربية وهي النموذج المعطي في العصر الحالي أم أنه يمكنه قفز المراحل؟ هل لا بد أن يمر بعصر الإحياء (الرابع عشر) ثم الإصلاح الديني (الخامس عشر) ثم النهضة (السادس عشر) ثم العقلانية (السابع عشر) ثم التنوير (الخامس عشر) ثم الوضعية العلمية (التاسع عشر) ثم عصر التكنولوجيا والأزمة (العشرون) أم أنه يمكن القفز فوق المراحل من الموروث القديم إلى العلم مباشرة أو إلى التكنولوجيا دون مرور بعصور الإحياء والإصلاح الديني والنهضة والعقلانية والتنوير؟ وبتعبير آخر هل لا بد لكل مجتمع نام أن يمر بنفس المراحل التي حددتها قوانين الجدل التاريخي دون أن يمر ببعض المراحل المتوسطة؟ فإذا كانت المجتمعات تمر بخمس مراحل طبقاً

للماركسية التقليدية أو لأفكار ماركس الشاب: لقــط الثمــار والصيد، الزراعة، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية العلمية، فهل يمكن لمجتمع نام أن ينتقل من الإقطاع إلى الاشــتراكية مباشرة دون المرور بمرحلة الرأسمالية؟ وبصرف النظر عن مراحل تطور الوعي الأوربي أو المراحــل الخمــس فــي الماركسية يظل أيضاً السؤال قائماً: هل يمكن لأي مجتمع نام أن ينتقل من مرحلة القديم إلى مرحلة الجديد دون نقد للقــديم وتطوير له من داخله حتى لا تنشأ مخاطر التجاور بين القديم والجديد وبالتالي الوقوع في ازدواجية الشخصية أو مخــاطر الردة إلى القديم في حالة فشل الجديد؟ أليس نقــد المــوروث القديم في المجتمعات التراثية مرحلة متوسطة بــين التــراث والثورة، تحررا من أثر التراث وتمهيدا لإشعال الثورة؟ هل يمكن إجراء أي إصلاح أو تغير اجتماعي دون المرور فــي المجتمعات التقليدية بنقد الدين ثم نقد المثالية ثم نقد المجتمع؟

ويمكن طرح القضية والإجابة على هذا السؤال في محاور ثلاث:

١- فلسفة التاريخ في تراثنا القديم: يمكــن أن يقــال إن فلسفة التاريخ في تراثنا القديم كانت تقوم على فكرة

الدورة الأبدية أو العود الأبدي، وهي الدائرة المغلقة التي عرفتها الحضارات المماثلة عند اليونان أو الشرق القديم أو في العصور الوسطى. وهي كما لاحظ اشبنجلر تمثل حضارة الكهف التي تنشأ من بؤرة وتتطور في دوائر مغلقة تضيق وتتسع دون أن تعرف مسار التطور في صورة سهم وبالتالي لم ينشأ مفهوم التقدم المستمر المطرد الذي يمثل تراكم خبرات الأجيال والصعود دائماً إلى أعلي نحو الإمام. ويمثل ابن خلدون هذا النمط الفكري في تفضيله البداوة على الحضارة. وقد حاول بعض المؤرخين تتبع مفهوم التقدم أو التطور. ولكنهم جعلوا نقطة البداية في القصص القرآني (خلق العالم، آدم وحواء، نوح ... الخ) دون دراسة التقدم في مجتمع معين أو في لحظة حضارية معينة (البداية والنهاية، البدأ والتاريخ ... الخ) ولما كانت فلسفة التاريخ مرتبطة دائماً بالفكر السياسي نجد أيضاً أن أنماط الفكر السياسي في تراثنا القديم لا تتعدي التفكير في مشكلة الإمامة (المتكلمين)

والتفكير على الشخص لاعلى النظام أو مشكلة النبوة (الفلاسفة) وحاجة المجتمع إلى النبـــي أو الأمــر بالمعروف والنهي عن المنكر (المعتزلـــة) الـــذي يضع أصول الثورة السياسية أو السياسة الشـــرعية (الفقهاء) والذي ينظم صفوف الحـــاكم وواجباتـــه ونظام الحكم في الدولة (الشورى) ودون الخروج بأيديولوجية عامة أو الانتهاء إلى المدينـــة الفاضـــلة التي يتم فيها الخلط بين السياسة والأخـــلاق، بـــين الحاكم والله، بين الملائكة والوزراء. ويمكن إضافة نمط تاريخ الأديان الذي يدرس مفهوم التقـــدم فـــي الوحي وتطوره في مراحله الكبيرة الثلاثة، اليهودية، والمسيحية، والإسلام[1].

٢- فلسفة التاريخ في النموذج الأوربـــي أو الحضـــارة الأوربية كموضوع واحد بعد أن ظهرت نقطة البداية ونقطة النهاية بوضوح، وأصبح من الممكن تتبع خط

---

[1] انظر دراستنا : " علم المستقبليات (عالم الغد بين الأمس واليوم) " ، في " دراسات فلسفية " ، ص ٥٥١ – ٥٩٩ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨

التطور بين هاتين النقطتين بين القرنين السابع عشر والعشرين، بين الأنا أفكر والأنا موجـود. ويمكـن أيضاً تتبع مصادر الوعي الأوربي في المصـدرين اليهودي المسيحي، وفي اليوناني الرومـاني وفـي المصدرين الشرقي والإسلامي وفي الواقع الأوربي نفسه. ويمكن تتبع مراحـل نشـأة الـوعي الأوربي الحديث منذ عصر الأحياء (الرابع عشر) وعصر الإصلاح الديني (الخامس عشر) وعصر النهضة (السادس عشر) حتى نقطة البدايـة فـي الكوجيتو (السابع عشر). ويمكن أيضاً تتبع مراحل الوعي الأوربي الحديث في تطوره من نقطة البداية إلى التنوير (الثامن عشر) والعلم (التاسع عشر) ثم التكنولوجيا والأزمة (العشرون) ويصبح السؤال هو: إذا كانت النهاية قد بدأت فأي وعـي بشـري سيكون له مركز الريادة في العـالم بعـد الـوعي الأوربي؟ هل يمكن للوعي الأوربي أن ينهض مـن جديد أم تبدأ دورة الشرق من ريـح الشـرق مـن

الصين أو الهند أو إيران أو مصر كما كان الحال في فجر التاريخ القديم وبداية يقظة الوعي الإنساني؟

٣- المراحل التاريخية في التفكير الماركسي وفي أيدلوجيات العالم الثالث لما كانت الماركسية التقليدية هي التي فصلت مراحل البشرية الخمس المشهورة في إطار القرن التسع عشر الأوربي حيث كثرت فلسفات التاريخ منذ القرن الثامن عشر التي تحاول أيضاً صياغة المراحل سواء في اثنتين (روسو، وفولتير، ومونتسكيو) أو في ثلاث (فيكو، وترجو، وهيكل، وكومت) أو في أربع (هردر) أو في خمس (نيتشة) أو في عشر (كوندرسيه) ثم أتت الماركسية الجديدة في القرن العشرين لتضع سؤال القفز فوق المراحل المتوسطة إذا ما تم تغيير البنية الاجتماعية وتغير أنماط الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج. كان من الضروري التعامل بوجه خاص مع الماركسية نظرا لأثرها على مسار الشعوب وفاعليتها في العالم الثالث. ولما كان العالم الثالث يبغي أيضاً اللحاق بآخر مراحل

التطور فإنه أيضاً فإنه أيضاً وضع نفس السؤال: هل يمكن الانتقال من التقليد إلى الحداثة دون المــرور بالمراحل المتوسطة[1]؟

د- اغتراب المثقفين في البلاد النامية [*]:

اغتراب المثقفين ظاهرة شائعة يلمسها كل الناس، تحدث فيها المثقفون أنفسهم، وعقدوا النــدوات وأصــدروا الكتــب تحليلاً للموضوع. وقد شاعت الظاهرة بصرف النظر عــن الأسباب والنتائج وكأن العصر لم يعد عصر انتمــاء وولاء.

---

[1] هذه هي المحاور الثلاث التي كانت مقترحة لهذا العــدد الأول مــن سلسلة الكتيبات الصغيرة للثقافة السياسية العامة. وقد اقترحت أنــا لكتابة المحور الأول، د. فؤاد زكريا للمحور الثاني، د. عبد المنعم تليمة للمحور الثالث.

[*] هذه هي العناصر الرئيسية التي كانت معدة لنــدوة حــول مشــكلة الاغتراب (عالم الفكر، إبريل، مايو يونيو ١٩٧٩) خاصــة فــي الجزء الأخير عن اغتراب المثقفين في العالم الثالث والتي تقــرر تخصيص ندوة خاصة بها. وهي مجرد أفكار عامة في حاجة إلى تحليل وبرهنة وإحالات إلى الواقع الثقافي لمجتمعاتنا الحالية.

ويمكن وصف ثلاثة جوانب لظاهرة اغتراب االمثقفين على النحو الآتي:

١- الاغتراب الاجتماعي. وهو أقرب إلى اغتراب كل مثقف عن طبقته الاجتماعية. فالمثقفون من الطبقات الكادحة مغتربون لأنهم لا ينتمون إلى مجتمعهم الذي تسيطر عليه الشللية فتسد المنافذ أمامهم، ولا يملكون إلا التعبير الأدبي الرمزي أو الكتابة خارج البلاد أو الهجرة أو العمل السري. والمثقفون من الطبقة العليا أيضاً مغتربون لأنهم إما انعزلوا عن مجتمعهم. باكين حظهم وإما انغمسوا فيه فأصبحوا مبررين له، وافتقدوا عنصر الصدق في الحالتين. وهم مغتربون عن ثقافة وطنهم ولا يعلنون الثقافة إلا خداعاً للناس ووسيلة للسيطرة عليهم أو مجرد فنون شعبية وزخرفة للقصور. والمثقفون في الطبقة المتوسطة أيضاً مغتربون لأنهم حولوا الثقافة إلى تجارة وكسب ومنصب وشهرة. يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً، أدوات للنظام وأجهزة الأعلام.

٢- الاغتراب السياسي. والمثقفون مغتربون عن الأنظمة السياسية حتى هؤلاء الذين يقومون بتبريرها لأنهم يفعلون ذلك عن غير اقتناع. معظمهم لا يشاركون في صنع القرار. لا يحاورون السلطة، ولتا تستشيرهم السلطة في شيء إلا المقربين. لا يساهمون مساهمة فعالة في أي مظهر من مظاهر التقدم، ومن يقوم بدور يكون في الغالب في إطار الاتجاه العام لدرجة تزييف الوعي القومي من البعض وعدم القدرة على إيقاظه من البعض الآخر. ولما كان العمل الجماعي نادراً بين المثقفين اتجه معظمهم إلى العمل الفردي إلى ما يفوق الطاقة مما أدى بالكثير إلى الهلاك. يظل دور المثقفين هامشياً في أنظمة سياسية تقوم علي الجيش أو العائلات المالكة مما يدفع بالمثقفين في كتاباتهم إلى تصور أنفسهم وكأنهم هم الذين يحكمون العالم ويغيرون مسار التاريخ. وقد يستهلك المثقفون في صعوبة الحياة اليومية وشظف العيش حتى يصبحوا تائهين عن عالمهم وعن أنفسهم. يغتربون عن كل شيء يئنون تحت أعباء الحياة اليومية.

٣- الاغتراب الحضاري. ويغترب نصف المثقفين عن تراثهم بدعوى العلمانية ويغترب النصف الآخر عن التراث العربي بدعوى الأصالة ثم يغترب كلاهما عن الواقع لأن منطلقيهما حضاري صرف. فالفريق الأول يجهل تراثه ولا يعرف إلا التراث العصري تحت وهم أنه هو التراث العالمي. ومن ثم ينعزل عن ثقافة الجماهير التي مازال القديم يكون رافدها الأول. والفريق الثاني يجهل التراث المعاصر تحت وهم الأصالة والتمايز. فتحولت الوسيلة إلى غاية، وتقوقع التراث، وانفصل عن واقعة الذي منه نشأ، وانعزل عن الواقع المعاصر الذي إليه يتوجه. وهنا تبدو أزمة الخطاب المعاصر الذي تصم الجماهير آذانها عن سماعه وهي تئن تحت شظف العيش والحياة الضنك.

تلك لمحات ثلاث عن اغتراب المثقفين، مجرد ظواهر تحتاج إلى تحليل ودراسة من علم الاجتماع الثقافي.

هـ-بيان من أساتذة الجامعات في مصر حول حق التنظيمات الثلاث في حرية التعبير(*):

حرصا منا على تأسيس قواعد الديموقراطية في مصر، وعلى نجاح تجربة التنظيمات السياسية الثلاث والتي يمارس فيها الشعب حقه في الاختيار السياسي وفي تحديد أصلح الاتجاهات السياسية له، وأكثرها دفاعاً عن مصالحه.

فإننا نطالب بأن يكفل للتنظيمات الثلاث حق حرية التعبير. فلا يوجد تنظيم سياسي بلا صحيفة تعبر عن رأيه وإلا أجهضنا التجربة في أولها، وعاد الناس إلى اللامبالاة من جديد.

إننا نطالب بأن يكون لكل تنظيم جريدة تعبر عن رأيه أما بتوزيع الصحف اليومية الثلاث على التنظيمات الثلاث:"

(*) كتب هذا البيان باسم مكتب أساتذة الجامعات في حزب " التجمع " عام ١٩٧٧ للمطالبة بحق كل تنظيم سياسي في جريدته الخاصة التي يعبر بها عن آرائه وبرامجه وذلك قبل صدور " الأهالي " فيما بعد. وتلك صياغة طبق الأصل من المسودة القديمة بعد عشر سنوات في خريف ١٩٨٧.

الأخبار" لليمين، و" الأهرام" للوسط، و" الجمهورية" لليسار وإما بإنشاء صحف جديدة للتنظيمات الثلاث أو إنشاء صحيفة واحدة تكون لسان حال التنظيمات كلها.

إن ما يحدث الآن هو إفساح الصحف اليومية صدورها لبعض التنظيمات دون البعض، فتنشر أفكار اليمين، وبرامج الوسط، وتمنع مقالات اليسار وبياناته وأخباره من النشر. بل إن اليسار لا يملك حق الدفاع عن نفسه أمام هذه الحملة الشعواء المثارة ضده في الصحف اليومية.

ولما كان الدستور قد كفل لنا حق التعبير فإننا نطالب بتنفيذ هذا الحق بأية صورة كانت. فمن حق اليسار أن تكون له صحيفة يومية ناطقة باسمه من الصحف اليومية أو أن يكون له حق إصدار صحيفة جديدة تعبر عن آرائه.

لقد آن للشعب أن يدخل في معترك السياسة وأن يحدد موقفه السياسي. وكيف يتم له ذلك إن لم يكن له حق التعبير؟

إذا كانت الحياة قد دبت في أوصالنا فلماذا تريد لها أن تموت من جديد؟

إن مستقبل العمل السياسي في مصر مرهون بحق التعبير.

معارك التحرر الثقافي

أ- حتى لا نقع في أخطاء الماضي(*)!

طالما حذر كثير من المثقفين الوطنيين في بداية الثورة المصرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أن التاريخ لا يولد في يوم وليلة، وأن التيارات الوطنية في مصر وعلى رأسها حزب الوفد والإخوان المسلمون والشيوعيون كانت تعبر عن أماني مصر القومية في الاستقلال ووحده وادي النيل، وكان القضاء على الملكية والاستعمار من الأماني المشتركة لمجموع الوطنيين المصريين. ولكننا في مجموعنا نسقط التاريخ من الحساب ونفسره كأنه يموت دائماً ثم يولد من جديد في طفرة أو طفرات تلغي ما قبلها. ويكون الجديد هو الخير، والقديم هو الشر. وقد عبر الحس الشعبي المصري عن هذا في بدايات الثورة بما قيل من نكات عن" الحركة المباركة" وعن مجموع الخطب التي كان يلقيها الضباط الأحرار في ذلك الوقت بادئين بقولهم" في ليلة ٢٣ يوليو" ثم

(*) الجمهورية، ٣ / ٢ / ١٩٧٦.

حدث الاصطدام الفعلي بين الثورة ومجموع القوي الوطنية، وبلغت قمتها في مارس ١٩٥٤ نظرا لأن الثورة التي بلورت الأماني الوطنية بقوة السلاح منها الكثير لم تستطع احتـــواء القوى الوطنية الموجودة في حوار وطني من أجل جبهـــة أو تحالف تكون الثورة هي العضو الأول فيه.

ثم حدث نفس الشيء في يوليو ١٩٥٦ بعد تأميم القنـــاة عندما انطلقت القوى الوطنية من جديد وانصهرت في الثورة التي عادت كما بدأت ثورة شعبية. ولكن لم يتناول أحد مـــا حدث قبل ١٩٥٦ بالتحليل وكأن نسيان الماضي هو ما يعذر شعبنا الطبيب الذي يعفو ويصفح حتى ولو لم يعتـــذر إليـــه المسيء! لم يسأل حسنا التاريخي – والسؤال هو أول درجات الجواب – لماذا اصطدمت الثورة بالقوي الوطنيـــة؟ كيـــف يمكن التوحيد بين الاثنين في تحالف جديد؟ ولكن حدث أيضاً أننا ولدنا في يوم وليلة وهي ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٦.

ثم بلغت قمة المد الثوري في الوحدة مع سوريا ١٩٥٨، ووصل الانفعال الثوري العربي مداه. وبعدها بقليـــل حـــدث صدام آخر بين الثورة والقوي الوطنية ١٩٥٩ م ثـــم حـــدث الانفصال. وصدرت القوانين الاشتراكية ١٩٦١، وولدنا من

جديد، وأرخنا لحياتنا في فترتين: الأولى ماضـــية بغيضـــة سيطر عليها رأس المال، والثانية حاضرة مشرقة امتلك فيها الشعب وسائل الإنتاج. وهكذا ولدنا أيضاً فـــي يـــوم وليلـــة، واسترحنا جميعا، وعم السلام!

ثم حدثت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فأفقنا من جديد، وبـــدأت مرحلة النقد الذاتي، ورجعنا نؤرخ لحياتنا مـــن جديـــد إلـــى فترتين: ما قبل يونيو حيث سيطرة مراكز القوى الارتجالية، العشوائية، الانفعالية، الاستهتار، الطبقات المتميزة ... الـــخ، وما بعد يونيو حيث سيادة القانون، تقنين الثورة، إلى آخر ما هو معرف في بيان ٣٠ مارس، وتنفسنا الصـــعداء. وهكـــذا ولدنا من جديد في يوم وليلـــة، وأدنـــا الماضـــي وباركنـــا الحاضر، ورضي الحاكم والمحكوم بحسن السيرة والختام.

ثم حدثت ثورة التصحيح في ١٥ ماسو ١٩٧٠. ورجعنا نؤرخ لحياتنا في فترتين: مـــا قبـــل التصـــحيح ومـــا بعـــد التصحيح، الأولي بغيضة: كريهة، فردية تسلطية، انغلاقيـــة، والثانية مشرقة، مفتوحة تحمي القانون، وترعى المؤسسات. فولدنا من جديد في يوم وليلة، وتنفس النـــاس مـــن جديـــد، ووصلوا إلى بر الأمان.

هذه هي أخطاء الماضي! يؤرخ الشعب لحياتـــه طبقـــاً لتحركات السلطة فيه. فيدين النظام السابق علـــى أنـــه شـــر ويبارك النظام الحالي على أنه خير. والحكم فـــي الحـــالتين مبني على الجبن والخوف، وصادر عن الزلفى والنفاق. فلو كان الماضي شرا في مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها؟ وماذا يحدث لو تغيرت السلطة الحاضرة وأتت سلطة أخرى يولد فيها الشعب من جديد في يوم وليلة، ويجعـــل حاضـــرنا المشرق ماضيا بغيضا؟ مـــاذا نفعـــل بمـــدحنا أيانـــاً دولـــة المؤسسات، والشرعية الدستورية وسيادة القـــانون، والنظـــام الديمقراطي ثم تأتي سلطة أخرى فينقلـــب المـــدح إلـــى ذم وحيثيات الحكم لم تتغير؟

إن التاريخ لا يتغير بتغير السلطة، وحياة الشـــعوب لا تؤرخ بتعاقب السلطات عليها، إنما يحـــدث ذلـــك بـــالتغير الجوهري في حياة الشعوب ونظمها السياسية، وهـــو مـــالا يحدث في يوم وليلة بل يتراكم خلال الزمان وعلـــي مســـار التاريخ بفعل الجماهير وطلائعها الثورية الواعية عن طريق ممارسة النقد المستمر للماضي والحاضر معا، بل وأولويـــة

نقد الحاضر على الماضي. فالماضي لا يعطـــي إلا نتيجـــة التجربة في حين أن الحاضر هو التجربة التي لم تتحقق بعد والتي لم تتحقق بعد والتي بإمكاننا تشكيلها كيفما نشاء.

وحتى لا نقع في أخطاء الماضي تكون مهمـــة القـــوى الوطنية والمثقفين الثوريين وجماهير الشعب قيـــاس الفـــارق بين قرارات السلطة عن سيادة القانون والشرعية الدســـتورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم التقليل من هذا الفارق بين ما هو معلن وما هو واقع، بين ما يقال ويســـمع وبين ما يرى ويشاهد.

ومهمتنا هي تحقيق الشعارات المطروحة دائمـــاً علـــى طول الثورة المصرية وإعطائها كل مضامينها بلا اســـتثناء تحقيقاً لاستقلال المؤسسات: الصحافة والجامعـــة والقضـــاء، وتأكيدا لسيادة القانون والحصانة الثورية لكل القوى الوطنية وجماهير الشعب، وتأسيساً للنظم الديموقراطية في مجالســـنا الشعبية.

إن التاريخ لا يولد في يوم وليلة بقرار من السلطة ولكنه يصنع بإرادة الشعوب وقدرتها على القياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير.

ب- تزييف التاريخ ... مسئولية من[*]؟

ليست ظاهرة" التزييف" في كتابة التاريخ القومي وليـــدة لسوء النية أو للقوى الخارجية كمـــا نـــتهم كثيـــراً ونلقـــي المسئولية على الغير بل هي نتيجة عدم وعي كاف بالمرحلة التي يمر بها جيلنا. وهذا الوعي ضروري حتى نعرف مـــاذا نبحث طبقاً لاحتياجاتنا المرحلية. فعلى سبيل المثال لو كنـــا في حاجة إلى تأكيد الحرية والديموقراطية فإن هذه الرؤيـــة للحاضر لا بد أن نسقطها على الماضي فنبحث عن بـــدايات الحرية في تاريخنا الحديث وعن صراعنا من أجـــل تكـــوين المجالس النيابية. وإذا كنا في حاجة إلى مزيد من العقلانيـــة فإننا نكتب تاريخنا للفكر الفلسفي لنبين بدايات العقل ونضالنا من أجل ذلك، ولعل ذلك يجعلنا نتوقف على الوســـيلة التـــي تصل بنا إلى هذه الغاية. وهنا لا نجـــد غيـــر أن نقـــرر أن اختيار المناهج سواء كانت (ليبرالية) أو (اشتراكية) هام وضروري، إذ لا يوجد تاريخ موضوعي محايد. ونحن فـــي حاجة إلى تعدد مناهج كتابة التاريخ حتى ينشأ حـــوار بـــين

---

[*] الأهرام، ١٤ / ١ / ١٩٨٠

المناهج ومقارنة بين النتائج ومقارنة بين النتائج ولكن المهم هو ما وراء هذه المناهج من نظرة حضارية. فالتاريخ الاشتراكي أو الرأسمالي لمصر الحديثة تنكر لنهضة مصر وبحثها عن العقل والحرية والأمة والدستور والعدالة الاجتماعية. المنهج المطلوب هو المنهج الحر الذي يبدأ من حصر احتياجات العصر ومطالبة ثم يسقطها على الماضي لتأصيلها والبحث عن جذورها. فالبحث عن الجذور التاريخية هو ميزانية حل الأزمة.

فإذا جاوزنا المنهج سنجد أنفسنا نتساءل: فمن الذي يكتب التاريخ أصلاً؟

ليست الحكومة مؤرخاً، ولكنها تسيطر على الباحثين، غير أن المهم هو توجيه الحكومة للباحثين. فلو كانت تريد أن تفرض مذهبا أو رأيا وتحاول تدعيمه تاريخياً بفضل مؤرخي الحكومي فذلك ليس بحثا بل ديماجوجية سياسية عبرت عن نفسها ليس في التاريخ فقط بل في الدين والسياسية والاجتماع والقانون. ولكن إذا كان للحكومة مشروع قومي يعبر عن أهداف الأمة ومصالح الناس هنا يكون اشتراك الباحثين في تحديد الجذور التاريخية لأهداف الأمة واجب وطني بصرف

النظر عن توجيهات الحكومة. لا يمكن أن يكون المؤخرون في جانب والأمة في جانب. فالمؤرخون هم الذين يحددون للأمة طريقها ويحافظون على حقوقها في التاريخ، فالمؤرخ الوطني لا يحتاج إلى توجيه من الحكومة، والحكومة الوطنية لا تحتاج إلى توجيه المؤرخين.

وإذا شئنا بعد ذلك أن نحدد جانب البحث التاريخي أهو الجانب السياسي أم الجانب الحضاري من فكري وسياسي واجتماعي ... الخ، فالحقيقة أننا لا نفصل بين السياسي والفكري. فالتاريخ سياسي وفكري واجتماعي وديني في آن واحد لآن الظاهرة الإنسانية ظاهرة متكاملة لا يمكن فصل عناصرها. ولكن الذي يحدد مستوى التحليل والرؤية هي المصلحة القومية التي هي العناصر الثابتة في الأمة ولا تتغير بتغير الحكومات والنظم. وأنه يستحيل تحليل التاريخ دون رؤية. بل إن كثيرا من المؤرخين كانوا مفتاح رؤية للماضي والمستقبل كما هو الحال مع المؤرخين الألمان. ليس التاريخ هو تتابع الماضي في الحاضر بل هو رؤية الحاضر في الماضي وبالتالي إعادة بناء المواقف والاستفادة من

التراكم التاريخي الذي يصب في النهاية في وعـــي الأمـــة، ويكون إثراء لتجربتها.

ج-القاموس السياسي والثقة المفقودة(*)!

إنه لأشد ما يحزن الإنسان أن يجد الناس وقد فتروا عند سماعهم ألفاظ السياسة. فما من متحدث يذكر الاشـــتراكية أو تحالف قوى الشعب العامل أو" الاتحاد الاشتراكي العربي" أو" المنابر" أو" التنظيمات" إلا ونظر إليـــه المســـتمعون وعلـــى أفواههم ابتسامة باهتة، تعلن عن سداد آذانهم عما يســـمعون، وفتور وجدانهم عما يرون، حتى أنه يشق علـــى المتحـــدث" الصادق" أن يجد آذان الناس صاغية لما يقول، لقد أصـــبحت لديها مناعة تاريخية ضد كل ما يلقى إليهـــا مـــن قـــاموس السياسة ومصطلحاتها، أو أن يستعمل المتحدث هذه الألفـــاظ للدلالة بها عما يريد فقد أصبحت ألفاظـــاً مســـطحة، تكـــون موضوعاً للتندر وللحوار الســـاخر. وقـــد كثـــرت الرســـوم

(*) الجمهورية ، ٢٦ / ٥ / ١٩٧٦

كان العنوان في الأصل " فتور الشعب من قاموس السياسة " وفضل رئيس التحرير هذا العنوان .

الكاريكاتيرية عن الشباب الذي يصرخون بألفاظ لا يفهمون معناها، والذين يتشدقون بمصطلحات محفوظة لا مدلول لها وأيضاً عن تجربتنا الأخيرة في المنابر والتنظيمات.

وبلغة الناس نقول – لقد" حرقت هذه الألفاظ" ولم يعد بالإمكان استعمالها، بالرغم من صدق مضمونها، وإذا استعملها أستاذ في محاضرة ضحك عليه الطلاب، وإذا استعملها خطيب في محفل نام الناس أو هزوا أكتافهم! أصبحت هناك مشكلة" تصديق" ما يلقى في آذانهم من مصطلحات حتى ولو كان المتحدث هذه المرة صادقاً، نظرا لطول كذبه. ولا يزال المرء يكذب حتى يكتب عند الله كذابا. وكالمتظاهر بالغرق عندما يصيح بالنجدة! ويكتشف الناس كذبة، إذا ما غرق بالفعل وصاح فلن يخف إليه أحد لنجدته. في كل مرة يستمع فيها الشعب إلى مصطلحات السياسة يقول في سريرته" إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم".

وقد حدث ذلك لتاريخ طويل لهذا الشعب مع قاموس السياسة. فإذا كانت تجربة الشعب قبل الثورة هي في الوعود التي لم تنجز والتي سخر منها الناس في العبارة المشهورة التي كانت ترد في خطبة العرش " وستعمل حكومتي

على ... " فإن تجربة الشعب بعد الثورة هـي فـي فتـوره التدريجي من قاموس السياسة بعد أن آمن بمبـادئ الثـورة الستة، وبعد أن أثارت فيه شعاراتها، وعلى رأسها الشـعار الأول " الاتحاد والنظام والعمل" أشواقه و مواجيده، وبعد أن ألهبت مشاعره ألفاظ النضال ضد الاستعمار، العالم الثالـث، عدم الانحياز، باندونج، آسيا وأفريقيا، القـارات الـثلاث أو العدالة الاجتماعية أو أرفع رأسك يا أخي ... الخ. ولكن لمـا رأى الشعب تدريجياً الفصم بين الشـعار والمضـمون، وأن الاشتراكية أصبحت " للنـاس اللـي فـوق "، وأن العدالـة الاجتماعية هي إعادة توزيع للدخل، وأن الحريـة للسـلطان وحدة يفعل ما يشاء، بدأت الشعارات تفقد مدلولاتها، وبـدأت في التحول تدريجي إلى جعبة من الألفاظ أصبحت هي فيمـا بعد قاموس السياسة التي يواجهها الشعب الآن بفتـوره، ولا أقول بنفور لأن النفور شعور إيجابي يوحي بالبديل، ولـيس لدي الشعب بديل إلى حكمه وأمثاله وآياته.

فنظرا لتاريخ طويل من الاحتراف السياسي الذي قضى على الصدق في القول، ونظرا لما يراه الناس من فصل بين القول والعمل، ونظرا لما تشعر به الجمـاهير مـن مسـافة

شاسعة بين الحقيقة والواقع فقد قـاموس السياسـة فاعليتـه، وأصبح من العبـث الرجـوع إليـه أو اسـتعمال ألفاظـه ومصطلحاته وإلا هز الناس أكتافهم من جديد.

ولكن عندما تم العبور في صمت، مع أن لفظ العبـور ذاته قد دخل من قبل في قاموس السياسة وكثر الحديث عـن العبور الاقتصادي، والعبور السياسي، والعبـور الأخلاقـي، اهتز وجدان الشعب من جديد، وصدق ما لم يكـن يصـدق. وعندما يتم الإفراج عن مواطنة بحكم قضائي ضـد اتهـام السلطة لها يصدق الشعب استقلال القضاء وحرية المواطن. أن الذي سيزيل فتور الشعب من قاموس السياسة هو سلسـلة من الأعمال الوطنية الكبيرة التي يرى فيها الشـعب الواقـع وهو يتغير، ويشعر بأن الألفاظ لها مدلولات حقيقة، وتعني ما تشير إليه. لن يصدق الشعب إلا عندما يرى بعينيه ما يسمع بأذنيه، وعندما يشعر بأن الكلمة لها ثمن يدفعه قائلهـا مـن حياته أو يراها الشعب وقد تحققت بالفعل لأن الشعب بفطرته صادق في حسه، وما زال يصدق "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَـا لاَ تَفْعَلُونَ" وعندما يشارك في مسئولية التنفيذ ويأخذ زمـام

المبادرة، ويعمل بالحلول الذاتية حينئذ يصبح للإحصاء مدلول الكلمات، ويكون الشعب هو الوريث الوحيد لقاموس السياسة.

د- ولماذا تكون مصر استثناء(*)؟

إنها حجة شائعة، نسمعها كل يوم، بل وفي كل لحظة، إذا ما إراد أحد منا تغيير الوضع القائم في أية ناحية من نواحي حياتنا، إلى وضع أفضل أن يقال له: يا أخي نحن في مصر! وكأن مصر استثناء بين الدول، وبدعة بين الشعوب، لا تسرى عليها قوانين التاريخ، ولا أمل في تغييرها لأن لها قانونها الخاص الذي لا يعلمه أحد، ولكن كل شيء فيها يسير ببركة الله وتحت رعايته وحفظة!

فإذا حاول أحد منا في الجامعة أن يرفع مستواها العلمي، وان يغير مناهج التلقين والإملاء إلى مناهج التفكير والحوار، وأن يتحمل مسئولياته الجامعية ورافضا أن يتحول إلى موظف حكومي يسمع ويطيع كانت الإجابة: يا أستاذ

(*) الجمهورية ، ١٧ /٨٥ / ١٩٧٧ والفقرة بين معقوفتين [ ] من حذف رئيس التحرير

نحن في الجامعة المصرية، وهل تقارنها بجامعـــات الـــدول الأخرى، وتريد أن تجعلها على مستواها؟ نحـــن لســـنا فـــي فرنسا، ولا في انجلترا، ولا في أمريكا. نحن فـــي مصـــر! وكأن مصر حالة خاصة، وكأننا سقط بين الشعوب.

وإذا حاول أحد منا في الطرق العـــام مراعـــاة قواعـــد المرور او الحرص على نظافة الطريق وعدم البصق فيه أو إعطاء الأولوية للمارة أو احترام المال العام، كانت الإجابة، يا مواطن نحن في مصر! وهل تظن أننا فـــي بلـــد أجنبـــي يحترم قواعد المرور، ويحرص على نظافة الأماكن العامـــة، ويحترم كل فرج فيه الفرد الآخر؟ نحن في مصر بمشـــاكلها العويصة وبضيق أماكنها، وبزحمة سكانها، وفقـــر شـــعبها، وإهمال مواطنيها، وتسيب مسئوليتها، وغضب ربها!

وإذا حاول أحد منا في مصالح الحكومة وفـــي مكاتـــب الدولة أن يراعي عمله، وأن يحرص على إنجازه، وأن يحكم ضميره، وأن يخدم الناس قيل له: يا أخي نحن فـــي مصـــر! المشاكل كثيرة، والموظفون

بشر لهم مشاكلهم القاتلة، والناس لا ترحم، والباعـــث لا وجود له، والجو حار. نحن لسنا كغيرنا منم الشعوب حيث لا

مشاكل، وحيث يوجد باعث الربح أو باعث الوطن أو باعث الأمة، وحيث تكثر الإمكانيات، وحيث يسود القانون].

وإذا أنتجت مصانعنا سلعة لم تلق القبول نظـــرا لعـــدم جودتها أو لسوء خاماتها حتى أصبح للمستورد – أيا كان – الأولوية المطلقة على الوطني، قيل: يا عم! نحن في مصـــر! وهذه هي الصناعة المصرية، نحن لسنا أوربا ولا أمريكـــا، هذه قدرة العامل المصري، وإمكانيات المصـــنع المصـــري، وحدود الإدارة المصرية، وكأننا – لأننـــا فـــي مصـــر – لا نستطيع أن نقيم صناعة جيدة تحرص وجداننا من اســـتهواء المستورد.

وعلى هذا النحو نظل بدعة بين الأمم، واســـتثناء بـــين الشعوب ونجعل لمصر قانونها الخاص الـــذي لا أمـــل فـــي تغييرها، فقد أسقطناها من الحساب، واستثنيناها من حركـــة التاريخ.

كيف يمكننا إذن أن نغير بهذا التصور المسبق؟ كيـــف نصلح أمورنا بهذا المقياس؟ إن مصر ليست استثناء، ومـــن يود تغييرها إلى ما هو أفضل ليس بدعة.

هناك قوانين عامة تحكم مسار التاريخ، وحركة المجتمعات، لا يوجد استثناء فيها حتى ولو كانت مصر. فلماذا تكون مصر استثناء؟

هـ- الخيال السياسي (رؤية مصرية) (*)

إن أهم ما يحرك القادة والشعوب معا لهو الخيال السياسي. أعني القدرة على تجاوز أزمات الموقف وصعوبة والقفز فوقها جميعا مرة واحدة. فالحسابات الصغيرة لا تنتج شيئاً، والرؤى الجزئية لا تدرك شيئاً. الخيال السياسي هو القادرة على رؤية الواقع كصورة شعرية وليس كحدود جغرافية أو كإمكانيات سياسية، والقفز فوق المراحل والوسائل إلى الغايات والمقاصد. النهاية هي التي تفرض البداية والنتيجة هي التي تضع مقدماتها. هي المغامرة المحسوبة العواقب التي تلهب مشاعر الجماهير، وتأتي

(*) الجمهورية ، ٩ / ١٢ / ١٩٨٢ والفقرات بين قوسين حذفها الرقيب، وهي آخر ما كتبت في الصحف المصرية قبل المغادرة إلى المغرب في ٥ / ١٠ / ١٩٨٢ وكانت رسالة موجهة إلى النظام الحالي منذ أكتوبر ١٩٨١

بأفضل النتائج فيما وراء العرف الدبلوماسي والشكل القانوني ودون ادعاء أو إعلان عن الذات وبطولات ابن البلد والعلاج بالصدمات. لقد تم عبور نابليون جبال الألب بالخيال العسكري ونقل هانيبال أفياله من قرطاجة إلى روما أيضاً بالخيال العسكري، وأسس الإسكندر الأكبر إمبراطورية الشرق، ودك جنود مصر الساتر الترابي بمدافع المياه أيضاً بالخيال العسكري. والخيال السياسي على مستوى الشعوب والقيادات لا يقل أهمية عن الخيال العسكري إن لم يكن الخيال العسكري أحد مظاهر الفكرة السياسة ذاتها.

وتبرز أهمية الخيال السياسي في الفرص التاريخية التي لا تتكرر كثيراً في لحظات توقع الشعوب بروز القيادات التاريخية، في لحظات التحول فيها وتغييرها أو لحظات الخطر الداهم " اليوم خمر وغدا أمر " وما أسهل أن يظهر هذا الخيال السياسي على الصعيدين الداخلي والخارجي.

ما أسهل أن يبدأ التغيير إذا ما انتظرته الملايين، وتاقت إليه القلوب، ابتداء من القضاء على الفساد وشتي مظاهر الانحراف، وعلى الطبقة التي أثرت على حساب الشعب، وتاجرت بقوته ولو حتى بمحاكم شعب ومحاكم ثورة!

فبالرغم مما يشوب مثل هذه المحاكم من ظلم وتعسف إلا أنها تلهب الخيال، وتؤكد على الطهارة ضد الفساد، والثورة ضد الثورة المضادة، والجماهير صاحبة المصلحة ضد الأقلية المترفة. ما أسهل القضاء على طبقة المرابين والسماسرة والوسطاء وتجار السوق السوداء والمهربين والمتاجرين بالعملات الأجنبية وفي المكيفات والمضاربين في الأراضي والعقار، والمتهربين من الضرائب، وأصحاب العمولات. ما أسهل من حماية الصناعة الوطنية والمنتجات المحلية ضد غزو البضائع الأجنبية والاستيراد المفتوح. ما أسهل من إعادة توزيع الدخل القومي وتذويب الفوارق بين الطبقات، ورفع الحد الأدنى لأجور العاملين، وفرض ضرائب تصاعدية على القادرين، ومواجهة قضية الغني والفقر، والثراء والضنك، والبطنة والبؤس، بقرارات ثورية حاسمة تلهب الشعب، وتضعه في أتون المعركة وراء القيادة السياسية التاريخية، يعمل معها وليس ضدها.

ما أسهل أن يعاد تشكيل المجالس الدستورية التي لا تعبر عن الواقع الجماهيري أو تدافع عن مصلحة شعب بل تكونت في ظل نظام واحد، باسم السلطة، منها وإليها، دفاعاً

عن النظام القائم، تبحث عن الامتيازات الخاصة، وتدخل في قائمة الوسطاء! ما أسهل أعادة تشكيلها كي تعبر عن الواقع الحي، وتأتي مجالس أخرى، بانتخابات حرة، تعبر عن نبض الشعب، وتعكس حركة الشارع، وميزان القوى السياسية. وما أسهل من تشكيل أحزاب سياسية تعبر عن واقع الناس وألا تظل باستمرار أحزابا تنشأ في كنف السلطة، تقام وتنفض في غمضة عين، وتتغير أسماؤها وهياكلها والنظام والمضمون واحد والليبرالية، والناصرية، والماركسية مكلها تيارات سياسية تحرك الشارع وليس لها حتى الآن أحزابها التي تعبر عنها. وبالتالي يمكن تجنيد الجماهير في أية لحظة حسن تاريخي ودون أن نشكو من الفراغ السياسي وفشل التنظيم السياسي وسلبية الناس. وتشعر الجماهير حينئذ أنها جزء من النظام السياسي القائم يعمل لها ويحظى بتأييدها، يشارك في المسئولية عن طيب خاطر ويدفع حياته دفاعاً عن النظام بدل الخوف والارتعاش من الجماعات السرية والانقلابات العسكرية من الحركة الإسلامية أو الناصرية أو الوفد الجديد أو الماركسية فيتضخم جهاز الأمن ويصبح هو جهاز الدولة.

ما أسهل القضاء علـــى كـــل الإجـــراءات الاســـتثنائية وقوانين العيب والاشتباه والطوارئ بجرة قلم واحدة اعتمـــاداً على الشعب فهو الذي يعطي الأمن ويهب الأمان. ما أســـهل عودة حرية الصحافة بدلا من التحسر على ما فات، وحريـــة تشكيل النقابات والاتحـــادات والجمعيـــات، وحريـــة نشـــاط الطلاب في الجامعات حتى يتميز الخبيث من الطيبـــب فـــي عملية تاريخية طبيعية تلقائيـــة. (إن آلاف المعتقلـــين بـــين جدران السجون لقادرون على أن يكونـــوا كتيبـــة الإســـلام لتحرير فلسطين، يموتون شهداء خيرا من أن يموتوا سجناء) ما أسهل من تكوين حكومة اتحاد وطني أو إنقاذ وطنـــي أو خلاص وطني تجمع بين كل التيارات والاتجاهات والقـــوى الوطنية على برنامج عمل وطني مشترك يظهر فيه مشروع الأمة المجهض، فمصير الأمة لا يحدده تيـــار ولا يرســـمه حزب واحد.

إن أية محاولة لتأكيد الاعتـــزاز بـــالنفس، والغضـــب للكرامة، والدفاع عن العزة القومية وتحرير الأمة من قيودها ومعاهداتها التي أصبحت عبئاً عليهـــا، وإهانـــة لكرامتهـــا، وضياعا لثقفها ووزنها بين الشعوب لتلهـــب خيـــال الأمـــة،

الجيش والشعب، فيعود إلى الأمة جندها، فجندها خير أجناد الأرض، وشعبها في رباط إلى يوم القيامة.

إن الشتات العربي الراهن لهو أحوج إلى مثل هذا الخيال السياسي القادر على صنع قادة تاريخيين يؤثرون في شعوبهم، ويحظون باحترام الجميع، يهابهم الأعداء، ويقترب إليهم الأصدقاء (إن زيارة خاطفة لبغداد وطهران لوضع حد لهذه المأساة التي تستنزف فيها دماء دولتين إسلاميتين كان بإمكانهما مع سوريا تكوين جبهة شمالية ذات عمق عسكري. واستراتيجي وفائض من الأموال والعتاد بدلا من التدمير المتبادل وتحويل الجبهة الحقيقية في فلسطين والقدس إلى جبهة مصطنعة في شط العرب والأهواز ممكنة. إن زيارة خاطفة لليبيا تفتح بها الحدود، وتوضع بها إمكانيات القطر الشقيق العسكرية في قلب المعركة في جبهة جنوبية تضع حدا لهذا الخصام الصبياني الذي من أجله ضاعت فلسطين وتكاد تضيع لبنان. أن زيارة خاطفة لدمشق تعيد إلى الأذهان حرب أكتوبر ١٩٧٣ للتنسيق بين الجبهتين الشمالية والجنوبية، لتعيد إلى الأذهان أول تجربة وحدوية عربية في التاريخ، وتحقق من جديد شرط الانتصار، وحدة مصر

والشام. أن وحدة فورية لقطرين عربيين مهمـــا قيـــل فـــي عفويتها وارتجالها وسرعتها فإنه قادرة على إلهاب المشاعر. فقد كانت وحدة مصر وسوريا مقدمة لهز العروش وإلهـــاب مشاعر الجماهير العربية أو عــودة الجمهوريـــات العربيـــة المتحدة في الجنوب بين مصر وليبيا والسودان حتـــى ولـــو مجرد فكرة لقادرة على تحريك الجمـــاهير وإذكـــاء الخيـــال العربي. أما سياسة المحاور، وأخذ المواقف صـــالح طـــرف ضد آخر أو زيارة لسلطنة فلان أو علان فلـــيس هـــذا وزن أمة، ولا ثقل شعب، ولا عظمة قيادة. إن أية محاولة لتحقيق مصالحه عربية عامة بمبادرة تاريخية مثل تلك التي خرجت بعدها من قلب المعركة لقادرة على أن تلم الشـــمل، وتعيـــد القلب النابض إلى الجسد الهامد، وأن توجه الأطراف نحـــو قصد واحد بدلا من تشتتها وتضـــاربها وحركاتهـــا العفويـــة العشوائية.

إن زيارة خاطفة لموسكو مثل تلك التي تمت بعد ثـــورة يوليو/ تموز ١٩٥٨ في العراق والتي كان لها أكبر الأثر في الدفاع عن الثورة تأييدا من الشرق وتراجعا مـــن الغـــرب، وإعادة توريد السلاح، وتشـــغيل المصـــانع، وإحيـــاء عـــدم

الانحياز تحمي من الوقوع في براثن معسكر واحد تعطي له كل الأوراق وتعطي للنفس وللغير معا صفرا. أن الانفتاح على الشرق، فمصر تاج في مفرقه، واكتشاف الدائرة الحضارية التاريخية الطبيعية لحركتها، فقد كانت مصر والشرق محورين لفجر النهضة العربية الإسلامية الحديثة، في مقابل الغرب لتحمي القيادة من البحث عن تحالفات جديدة في كوريا أو تايوان وأول ما انتشر الإسلام فقد انتشر شرقاً. وأن اكتشاف الصين واليابان والهند لا يقل أهميته عن زيارات لفرنسا وانجلترا وألمانيا. وإن الاعتماد على القوي الذاتية ولم الأطراف حول القلب ليقدر على مواجهة الصعاب.

إن العودة إلى شعارات الأمة التي ألهبت خيالها مثل مناهضة العنصرية، ومساعدة حركات التحرر في أفريقيا وآسيا، تأسيس منظمة التضامن للشعوب الآسيوية والأفريقية ومؤتمر القارات الثلاث ليس بعيد المنال، فالمعارك مازالت قائمة والجماهير منتظرة بدون الخيال السياسي لا تخلق فكرة، ولا يصدر قرار، ولا يأتي إبداع، (ويظل القائد محليا تتباعد منه القلوب، وتبرد تجاهه العواطف، ويتحسر الناس

على البداية الطيبة بالكلمات الحلوة، والشعارات التي ذكرتهم بماضيهم المجيد والتي لم تتحول بعد أفعال أو تترجم إلى قرارات، فينفض الجمع، ويعمل كل فريق لحسابه الخاص، في قبيلته وعشيرته، ونادية وجماعته، منتظرا يوم الخلاص أو يوم الحساب، وهو القادر على صياغة المشروع القومي في مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والإقطاع والرأسمالية والتجزئة والعنصرية حتى ولو بعبارات الخطابة وبتغيرات البلغاء حتى ولو بشرب مياه البحرين الأبيض والأسود معا في بطون عتاة استعمار).

إن الخيال السياسي هو المحافظ على الروح القومية ضد سياسة الأمر الواقع. وهو القادر (حتى في أعقاب الهزيمة المرة على رفع شعار " لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضة " وما الفائدة بعد انتصار نستسلم عقبه، ونفاوض ونعترف ونصطلح باسم " الواقع السياسي " أن الخيار السياسي هو القادر) على الحفاظ على أمة في التاريخ مئات السنين ولو استسلم المسلمون للصليبيين بعد جيل واحد لما ظهر صلاح الدين وانتصر المسلمون وحرروا الشام وبيت المقدس.

إن الواقع السياسي مادة الخيال السياسي وليس أمرا واقعاً. فالأمر الواقع مجموع الحوادث والإرادات، وفي الوقت الذي تنتزع فيه الإرادات من التاريخ تتحول الحوادث إلى أمر واقع، وبدون خيال يتم الاستسلام له.

لقد تمت معظم القرارات الثورية في أوائل ثورة يوليو بالخيال السياسي: الإصلاح الزراعي بعد أن كان الإقطاع، والتأميم ضد الشركات العالمية، والتصنيع بعد أن تعلمنا أن مصر بلدا زراعية. إن توزيعاً جديداً للأرض على الفلاحين المعدمين، ومشاركة أكبر للعمال في المصانع، والطلاب في معاهد التعليم ليلهب خيال الشعب (ويعيد إلى الذاكرة سيرة القيادة الأولي التي مازلت عطرة في النفوس). لقد كان العلم خيالا قبل أن يكون واقعاً، وكان السير على القمر والسباحة في الفضاء موضوعاً للقصص قبل أن يكون موضعاً للحاسبات الآلية. لذلك كان القادة يقرأون الشعر وحياة العظماء فليس " راعي البقر " هو النموذج الأمثل (وأن التاريخ لا ينتظر التلاميذ الذين يتعلمون بل يقبل دور الأساتذة الذين يعملون فيحدون حركته ومساره. إن الخيال السياسي

لأقرب إلى الواقع السياسي من قصـــر الرئاســـة وكرســـي الحكم).

و- روسو وفولتير يزوران مصر(*).

يحتفل العالم كله هذا العام بمرور مائتي عام على وفـــاة روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨). ولقد عرفت مصر كلا الفيلسوفين منذ بداية نهضتها الحديثـــة إما بالاستقاء منهما على نحو غير مباشر كما فعـــل رفاعـــة رافع الطهطاوي أو بالكتابة عنهما والترجمة لهما كما فعـــل محمد حسين هيكل في كتابة(جان جاك روســـو) أو بأخـــذ أقوالهما شعاراً للتعبير عن أملنا في الحرية كما فعلت مجلـــة (الطليعة) بأخذ قول فولتير المأثور شعارا لها " قد اختلفت معك في الرأي، ولكني على استعداد لأن أدفع حيـــاتي ثمنـــاً لحقك في الدفاع عن رأيك " لقد أتى الفيلسوفان فـــي مصـــر مبكرين ليس لاستثمار مواردها واستنزافها ولكن ليســـاعدان على نشأة عصر تنويرها.

(*) الأهالي، ١٣ / ٥ / ١٩٧٨

كان روسو وفولتير من " المفكرين الأحـــرار " الـــذين مهدوا للثورة الفرنسية عن طريق أحداث ثورة في الأذهـــان وفي نفوس الناس أولاً. لذلك قامت الثورة الفرنسية كثـــورة شعبية وتم استيلاء الشعب على سجن الباستيل. وإننا نـــذكر من الثورة الفرنسية المبادئ الثلاثـــة: الحريـــة، والإخـــاء، والمساواة كما أننا نذكر حقوق الإنسان في الحرية والأمـــان ومقاومة كل صنوف القهر.

١- لما كانت فلسفة التنوير أو الأنوار تعني الاســـتنارة، فإنها لا تتم إلا بنور العقل، وهو النور الفطري الذي أودعه الله في الإنسان.

٢- ما دام الإنسان قد استنار بالعقل فإنه يكتشف حريته، فالإنسان هو استقلال العقل وحرية الإرادة. وتشـــمل الحرية حرية القول والاعتقاد والاجتمـــاع، حريـــة القول تمنع الرقابة، وحرية الاعتقاد تمنـــع التكفيـــر والتفتيش في ضمائر الناس، وحرية الاجتماع تمنـــع تدخل أجهزة الأمن والشرطة. والحرية لا تعطى بل هي حق الإنسان يدافع عنه ويحرص عليه ويستشهد دونه. يقول فولتير " إن الأمر بيـــديك أن أردت أن

تتعلم كيف تفكر. لقد ولدت ولديك روح. أنت طائر في قفص محاكم التفتيش. لقد قصت محاكم التفتيش جناحيك، ولكنهما يمكن أن يعود إليك" فالحرية هي أساس الخلق والإبداع في الفكر والآداب. يقول فولتير أيضاً " إن أكبر شر يصيب رجال الفكر والأدب هو أن يحاكمهم الأغنياء، ويراقبون الجهلة".

٣- ولما كانت الحرية ليست للفرد وحده بل للجماعة أيضاً، فإن الحرية الجماعية تتمثل في النظام الديموقراطي. وضع روسو نظرية " العقد الاجتماعي" فالشعب مصدر السلطات، وسيادة الشعب مطلقة لا يكن تجزعتها أو الاستثناء منها بحجة الأمن العام أو الانحراف بها والتلاعب عليها بمؤسسات شعبية فارغة بلا مضمون. الحاكم هو المعبر عن إرادة الشعب، وسلطته مستمدة من الجماعة التي خولت له بحرية تامة تدبير الأمور العامة. وبالتالي فلا يوجد " حق ألهي " في الحكم أو سلطة موروثة، أو عهد ملك لأمير، أو كاتم الإسرار وحافظ العهود لصديق! الحاكم منتخب انتخاباً حرا

من الشعب. يقول فولتير " يصبح الدكتاتور بأنه يحب وطنه وهو في الحقيقة لا يحب إلا نفسه!"إن الديموقراطية هي أفضل نظام ملائم للطبيعة البشرية أما الثيوقراطية فإنها تنتهي إلى الطغيان. والملكية أيضاً نظام ينتهي إلى الطغيان إذ لا يراعي الملك إلا مصالحة الخاصة. وينكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة وسيرهم في ركاب الحكام. في النظام الديمقراطي لا يقسم الناس إلي سادة وعبيد. يقول فولتير" يجب أن نتفق على أن كل الناس قد ولدوا متساوين، ثم أصبح النصف سادة عن طريق القوة والدهاء، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين. ".

٤- ولما كانت إرادة الشعب هي مجموع إرادات الأفراد فإنها تبغي الصالح العام للجميع. ومن ثم تؤدي الحرية السياسية بالضرورة إلى الحرية الاجتماعية، ويفرض النظام الديموقراطي السياسي نظاما اجتماعيا يقوم على المساواة وتحقيق العجل بين الناس. فقد كتب روسو " مقال في نشأة اللامساواة

بين الناس" يبين كيف ينشأ الظلم الاجتماعي وقسمة المجتمع إلى طبقــات، أغنيــاء وفقــراء، ومــلاك ومعدمين. لقد كان الإنسان يعيش على الطبيعة أولاً، لا يعرف الملكية، فلما جاء إنسان ووضع يده علــى قطعة من الأرض، وأخطها بسياج وقال هــذه لــي، جاءه إنسان آخر ينازعه ادعاءه ويقول له: هذه لــي وهنا ينشأ الظلم الاجتماعي، ويظهــر الاســتغلال، وتتشب الحروب، فليس السارق هو الــذي ينــازع الآخر ملكيته كما يدعي القانون بل السارق هو هــذا الإنسان الأول الذي وضع يده على شــيء وادعــى ملكيته. فالملكية هي بداية انحراف الإنسان. ثم تنشأ التقاليد للمحافظة على أوضاع الظلم، وتبدأ الرذائــل بظهور عواطف الكبرياء والتعالي واحتقار الآخرين. ثم ينشأ القانون والمجتمع المدني للمحافظــة علــى السرقة وحماية المكاسب الطبقــة. ولكــن " العقــد الاجتماعي" هو العلاج لما ينشأ عن الملكيــة مــن أضرار. فتنشأ الدولة، وتســن القــوانين، وتؤلــف الحكومات، وتدون الدساتير من أجل أن يأخذ الفقراء

حقهم من الأغنياء، وأن يأخذ الضعفاء حقوقهم من الأقوياء. فالدساتير جمهورية تقوم على العدالة الاجتماعية وليست ملكية تقوم على الدفاع عن الأرستقراطية ضد غالبية الشعب. كان روسو من عامة الشعب، أدرك مفاسد الأرستقراطية. وكان جمهوريا معاديا للملكية فرأي الطبقات الاجتماعية، أكثرية في بؤس وأقلية مترفة. والملكية هي الراعية لهذا النظام فهي أساس الفساد.

٥- ولكي يحافظ الفرد على استقلال عقله، وحرية إرادته، ولكي يحافظ الشعب على نظامه الديموقراطي والاجتماعي لا بد من تربيته من أجل تفجير طاقات المواطنين وإطلاق روح الخلق والإبداع فيهم. أما مناهج التربية القائمة على التلقين والحفاظ على التراث والتمسك بالقيم فهو قتل لروح الشعب وقضاء على روح المواطن. أما إذا تربي المواطن على حرية الفكر. وأخذ زمام المبادأة والتصدي للقضايا العامة فإنه يصبح عنصراً فعالاً بمشاركته في توجيه نظام الحكم وفي الرقابة عليه

بدلاً من أن يظل متفرجا على الأحداث، يندب حظه العاثر على الملأ ويلعن الحكومة في سره. ولا تقتصر التربية على إعداد " المواطن " وهو لقب الثورة بل تمتد إلى تربيته العملية والمهنية. فالمواطن هو العامل المنتج وليس صاحب رأس المال المستهلك. المواطن هو العامل الشريف الذي يكسب قوت يومه بيده وعينه على الحكومة يراقب ويقوم. لقد كتب روسو " أميل " من أجل تربية الشعب على الحرص على مكاسبه والدفاع عن حقوقه حتى لا يطغى الحكام إذا ما جهلت الشعوب.

٦- ولما كان الشعب هو إحدى لحظات التاريخ، فإن الجماهير هي صانعة التقدم فتسير الإنسانية دائما نحو الأفضل. إن العناية الإلهية في حقيقة الأمر هو قانون التقدم، ولقد ساهم الأنبياء في تقدم الوعي الإنساني كما ساهم الثوار والمصلحون. يرى فولتير بعض عقبات للتقدم ممثلة في رجال السياسة بالنسبة للطغيان ورجال الدين بالنسبة للتعصب، ولكن الإنسانية قادرة بعقلها اللامحدود على التغلب على

كل مظاهر الطغيان والتعصب. أن التقدم كامل فـــي طبيعة الإنسان والإنسان قادر على تحقيقه دون مـــا حاجة إلى الانتساب إلى الشعب المختار أو انتظـــام المخلص. صحيح أن الإنسان لا ينتظر قدره متواكلاً مثل " صادق " في رواية فولتير ولا يتفاعل بـــالرغم مما حدث له من مصائب تصل إلـــى حـــد الخـــزي والعار والهوان كما يفعل " كانديد " في رواية فولتير ولكنه يعمل حريصاً على كرامة نفسه وأمينا علـــى حقوق الناس.

أحاديث في الدين والتحرر الثقافي(*)

أ-تحرر العقل العربي :

١-لماذا لم يتحرر العقل العربي؟ هل لأنه لم يمر بفترة ومرحلة تشبه عصر النهضة الأوروبية؟

لا يمكن الحديث عن العقل العربي والعقل الفرنسي والعقل الألماني، فهذه مصطلحات تكشف عن مواقف عنصرية نشأت في الغرب منذ القرن الماضي. ومازال يتم الترويج لها في إسرائيل عن قصد بديل أخر كتاب صدر لبتاي بعنوان " العقل العربي" ولدينا عن غير قصد وتبعية للآخرين. ولكن هناك الفكر. ولا يمكن أيضاً أن نطلق عليه العربي، فالفكر لا جنسية له، بل هو الفكر الإسلامي أو فكرنا القومي إن شئنا.

(*) حوار مكتوب مع الصحفي محمد عثمان من مجلة " روز اليوسف " في القاهرة ، ١٩٧٧ ولكنه آثر نشره في مكان آخر.

كما يصعب الحكم عليه بالتحرر أو عدم التحرر فهــذه أحكام مطلقة لا تصدق على عملية تاريخية ومســار طويــل تساهم فيه الإرادات الفردية والجماعيــة. وبالتــالي يكــون السؤال أصح عن شروط التحرر أو درجة التحرر أو نســبة التحرر أو أوجه التحرر. ولا تكون الإجابة علمية عن طريق أخذ نمط آخر من الغرب أو الشــرق تقــاس عليــه عمليــة التحرر. فلكل حضارة نمطها الخاص، النمط الصيني غيــر النمط الأوربي، والنمط الهندي غير النمط الأمريكي، وبالتالي ليس عصر النهضة الأوربي مقياسا للتحرر وأن كان يعطي نموذجاُ للتحرر في إطار النمط الغربي القائم على الانفصال بين الماضي والحاضر وليس الاتصال.

ومع ذلك يمكن الإجابة على السؤال على النحو الآتــي: بعد انتهاء الحضارة الإسلامية في دورتها الأولى في القرون السبعة الأولى وأعطتنا نموذجا أولاً لنشأة الحضارة وتطورها واكتمالها في القرنين الرابع والخامس، جاء الغزالي وهــاجم العلوم العقلية، ودعا إلى العلوم الذوقية. ولم تفلح بارقة ابــن رشد في القرن السادس في وقف التيار المناهض للعقلانيــة. فجاء ابن خلدون ليؤرخ للحضارة الإسلامية في الدور الأول

محدداً عوامل النشأة ومركزاً علـــى أســباب الانهيـــار. ثـــم استمرت الحضارة الإسلامية بطريق آخـــر. فـــي القـــرون الخمسة التالية أبان الحكم العثماني، تؤرخ لـــذاتها، وتـــدون إبداعاتها ما دامت عاجزة عن الإبداع، وهو عصر الشـــروح والملخصات. ولكن منذ قرنين، منذ محمد بن عبد الوهـــاب، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده، والسنوسي، والمهـــدي، والشوكاني، والألوسي، بدأنا " الإصلاح "، وهو سابق علـــى النهضة أي إعادة الحياة إلى الموروث الديني، وتخليصه مما علق به من خزعبلات وخرافات. فطهـــارة الـــدين، ونقـــاء الإيمان شرط أولي سابق على أية نهضة. ولكنه ظل إصلاحاً نسبيا أشعريا في التوحيد وإن كان معتزليا في العدل، أي أنه مازال قائماً في نطاق السلفية الأشعرية التي سادت منذ ألـــف عام دون تقليصها ثم إيجاد البديل الاعتزالي العقلانـــي لهـــا. كان التحرر إذن محاولة نسبية فقط فيما يتعلق بقـــدر العقـــل على التمييز بين الحسن والقبيح والإرادة الحرة ولكن لـــيس فيما يتعلق بتصور الله أو النبوة أو المعاد أو السياسة. فالعقل ما زال في حاجة إلى نبوة، والمعاد مازال يدفع بالناس إلـــى التفكير فيما وراء العالم بعد الموت، وليس في هذا العالم أثناء

الحياة، والسياسية مازالت مركزة حول صفات الإمام وليس حول المؤسسات أو الجماهير ودورها سادت الأشعرية ألف عام، وظهر الاعتزال على مدى ثلاثمائة عام ثم انتهى والإشكال إذن هو أن السلفية في حياتنا مازالت لها الأولوية على العقلانية. والاعتزال يعني أن يكون العقل قادراً على تصور الحقائق، الله كمبدأ وليس كشخص، الإنسان حر عاقل، والطبيعة مستقلة لها قوانينها الثابتة، والإنسان له ماض وله مستقبل، ولكن يعيش في حاضره بعمله وجهده في مجتمع ودولة يختار نظامها، وعليه واجب " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" إذا استطعنا إيجاد الأشعرية إلى جانب الاعتزال تحرر العقل وأرسينا قواعد النهضة وشروط التقدم.

٢- يرى البعض أن هناك فرقا يصل إلى ١٦٠,٠٠٠ عام بين العقل الأوربي والعقل العربي، لأن العقل الأوربي يدخل الآن مرحلة تغير كيفي جديدة. ما رأيكم؟

إن أخطر ما يهدد أمة هو اليأس، اليأس من نفسها، والولولة المستمرة، والإحساس بالنقص أمام الآخرين، وفي

معارك التخلف والاستعمار، يكون ضد اليأس في صالح أعداء الأمة لأنة يقضي على إبداعها، ويشل حركتها، ويجعلها تحول التبعية إلى سلوك دائم، وتصبح حضارة الآخرين، والحضارة الغربية نموذجا لها، هي الحضارة الفريدة الواحدة التي تلحق بركبها كل الحضارات الأخرى.

وأكبر مثل على ذلك ما يروج بيننا باسم " الصدمة الحضارية" ومؤداها أن معدل إنتاج الغرب أكبر بكثير من معدل اللحاق به، وأنه كلما حاولنا اللحاق بالغرب، فإن المسافة تتسع بيننا حتى تصل إلى مالا نهاية، وبالتالي يحكم علينا بالتخلف الأبدي، وعلى الغرب بالتقدم الأبدي ونظل تابعين إلى الأبد، وقد ننقرض لأنه قد لا يكون للتابع مكان في هذا العالم، وخطورة ذلك هو جعل الغرب باستمرار نقطة الحالة، ومعيار التقدم، ومقياس كل شيء ...وهو يدل على موقف مغترب يصل إلى حد العمالة والخيانة، والتنكر لقدرات الأمة على الخلق والإبداع، وانسلاخ عن ماضيها وتاريخها وأصالتها، فالغرب ذاته ليس نمطاً فريداً، عبقرياً على غير منوال، بل إنه ضم كل نتاج الحضارات السابقة عليه من الصين والهند وفارس واليونان ومصر القديمة،

والحضارة الإسلامية، والتراث الأفريقي والمكسيكي ... الخ. وأخفي هذه الروافد حتى يشع هذه الأسطورة وهو أنه نموذج عبقري فريد لا تقدر أية حضارة أخرى على الإتيان بمثلــه " ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً " وعلى هذا النحــو تنفصــل الشعوب غير الأوربية من تراثها، ومواطن إبداعها، وشروط نهضتها، وتتحول إلى حضارات مقلدة تابعة للغــرب، فتــتم الهيمنة للحضارة الغربية. بعد أن كانت له الهيمنة العسكرية من خلال احتلال الأرض والغزو، ثم الاقتصادية من خــلال نهب الثروات والموات الأولية وغزو الأســواق والشــركات المتعددة الجنسيات، ثم السياسية من خلال الأحلاف ومناطق النفوذ، ثم الثقافية من خلال نشر الثقافــة ومراكــز البحــث الإعلام، وأخيراً الحضارية من خلال بث اليأس وإجهــاض العقول، وتحويل كل الشعوب غير الأوربية إلـــى مســتهلكة ناقلة للعلم وليس إلى مبدعة وخالقة له. وقد نهضت الصـــين، وتحررت فيتنام، ونشأت علوم اجتماعية وطنية في أمريكــا اللاتينية، وتحررت شعوب العالم الثالث ضد النمط الأوربي، وبنموذج وطني أصيل.

كل شعب يعيش مرحلته التاريخية، إذا كانـــت للغــرب الريادة منذ خمسمائة عام فإن هذه الريادة قـــاب قوســـين أو أدنى من الانتهاء، فقد ظهرت ريادات أخرى تبشر بمســـتقبل قريب في الصين والهند والمكسيك وفي الأمة العربية، وفـــي العالم الثالث بوجه تعام الذي أصبح يمثل نوعا من الضـــمير العالمي. فالتقدم لا يستمر إلى الأبد لكل شعب، كل شعب لـــه دورته، وقد قاربت الدورة الأوربية على الانتهـــاء. بـــل إن مفكري الغرب وفلاسفته مثل اشبنجلر وهوسرل وبرجســـون ونيتشه وشير ينعون حضارة الغرب لأهله، يتحـــدثون عـــن أفول الغرب، انتحار الغرب، قلب القيم، وينتهون إلى العدمية المطلقة. وخرجت آلاف الدراسات عـــن مخـــاطر المجتمـــع الصناعي المتقدم، وتهديدات الحاسبات الآلية للحياة الإنسانية، وتلوث البيئة وحوادث الانتحار والبطش والجريمة والعنـــف، مظاهر الفساد والانحلال والاستغلال. فإذا كان العرب ينعى ذاته لنا فما بالنا نباركه ونتخذه نبراسا لنـــا ومقياســـا للتقـــدم فنبعث في روحنا اليأس، ونقتل أنفسنا بأيدينا؟

٣-يرى بعض المفكرين أن المنطقة العربية نتيجة تخلف العقل العربي سوف تتحول إلى ما يشبه الهنود الحمر؟ وأن الحضارة العربية تشبه حضارة الانكا؟

إن إدانة الذات وتعذيبها إنما تنشأ من عدم الإحساس بها أو بعقدة النقص في مواجهة غيرها. وإن الذي يعتبر حضارتنا تسير نحو الفناء والانقراض إنما يعبر عن مجرد أماني ما أنزل الله بها من سلطان،ويكون أكبر داعية للغرب، ومروج لأسطورة الصدمة الحضارية مشعاً اليأس في قلوب الأمة، في مقابل نهضة إسرائيل الجديدة، ولم شعبها من الشتات، وكان حركات التحرر الوطني لم تحدث في جيلنا، وكان محاولات النهضة منذ أكثر من قرن من الزمان، بالرغم من نسبيتها، لم تتم، ولم تحدث أثر فينا! بل أن المستشرقين أنفسهم الذين روجوا لمثل هذه الأسطورة قد تخلوا عنها. وأن أعتى النظريات العنصرية التي جعلت الجنس الآري وحده هو الصانع للتقدم في مقابل الجنس السامي المختلف بطبعه قد انهارت أمام شواهد التاريخ. لكن يبدو أن " العلوم الحضارية" في الغرب قد ورثت هذه

النظرية القديمة ووجدت لها المروجين بيننا الذين يرون حضارة الغرب هي الحضارة العالمية الوحيدة، ويسعون إلى سيادتها وانتشارها والقضاء على كل الحضارات المحلية الأخرى للشعوب غير الأوربية.

نحن لسنا غرباء عن حضارتنا، ولسنا مستشرقين، بل هي جزء منا، ونحن جزء منها، نحن مسئولون عنها، ولسنا متفرجين عليها التخلف والتقدم عملية تاريخية حية حركية وليست جواهر ثابتة وصفات مطلقة لشعب دون شعب. بل أن هذه الحضارة التي يرى البعض فيها سائرة إلى الانقراض هي أساس حضارات العالم. فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية وريثة لحضارات ما بين النهرين في العراق ولحضارات الفينيقيين في الشام وحضارة مصر القديمة على ضفاف النيل. وقد قامت الحضارة الإسلامية على مدى سبعة قرون، رائدة لحضارات العالم، تمثلث حضارات الهند وفارس واليونان والروم، وأبدعت، وأنتجت، وتزحم عنها الغرب في بداية نهضته. لم تخرج نظريات في الغرب تنمي شعوبه وتؤله حضارة المسلمين بل ظهر نقاد لحضارة المسلمين ولشرحهم على أرسطو. كما ظهر فلاسفة وعلماء

ومفكرون أحرار يستأنفون الفكر الإسلامي والعلم الإسلامي والنهضة الإسلامية.

إنه عيبنا نحن هو أن نؤله الآخرين، وأن نتنكر لقدرات الذات،ولا يأخذ هذا الموقف إلا من انسلخ عن حضارته وباع نفسه لحضارات الغير بثمن بخس دراهم معدودة أما لولاء طائفي للغير، أو لتعصب ديني من الأقلية لتراث الأغلبية وأن حضارة الأنكا لفي ازدهار، وتبعث المكسيك حضاراتها القديمة، وتقيم أمريكا اللاتينية علومها الإنسانية الوطنية في مقابل علوم الغرب، بل ظهرت نظريات حضارات خليج المكسيك كأولى حضارات العالم. فهناك ظهرت الأهرامات وهناك تعانق المصريون القدماء. كما قامت الصين بنهضتها الحالية حتى في العلوم الطبيعية في علوم الطب والكيمياء وعلوم الذرة ابتداء من التراث الصيني الخالص. كما قامت فيتنام باستعمال الوسائل المحلية الخالصة، السراديب والبنادق داخل غابات الأشجار في مواجهة أعتى آليات الحرب الحديثة في الغرب ... الخ. ألم يأن الأوان لإعادة النظر في ولائنا القومي، هل هو للغير أم للذات؟

٤- هل هناك مفكرون عرب. أما أنهم مجرد نقلة للفكر الغربيِ فقط؟

لا يعني المفكر بالضرورة ما حدث في الغرب من اعتبار المفكر صاحب نظرية أو مذهب. فقد أسقط الوعي الأوربي في عصر النهضة كل الغطاء النظري السابق الذي ورثة من العصر الوسيط وتراث الكنيسة، فأصبح الواقع عارياً من أي غطاء نظري بديل، وهنا جاء دور المفكر والعالم في إيجاد غطاء نظري آخر معتمداً على جهده الخاص، ووسائل المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية والوجدانية بعد رفضه كل الوسائل المسبقة للمعرفة بعد اكتشاف تعارض الكتب المقدسة مع حقائق التاريخ، وتعارض عقائد الإيمان مع أبسط حقائق العقل والبديهة. فظهرت النظريات والمذاهب الغربية مثل الحسية والعقلية، والمثالية والواقعية، والكلاسيكية والرومانسية ... الخ، كل منها رد فعل على الآخر، يبتر جزءاً من الواقع، فيجيء مذهب آخر ليبرز الجزء الآخر، وهكذا حكمت المذاهب الغربية قوانين الأفعال وردود الأفعال. ثم نقلنا ذلك نحن، وتصورناها علوما ونظريات، ومذاهب مستقلة عن الزمان والمكان خارج

ظروف نشأتها ومكونات بيئتهـــا، دعايـــة لأنفســـنا وتشـــدقا بالجديد، وحرصا علـــى الكســـب، حتـــى أصـــبحنا وكـــلاء حضاريين للغرب وعملاء لمذاهبه، ففرشنا على أرضنا كمـــا من المذاهب، والواقع لدينا مازال مغطي بغطائـــه النظـــري التقليدي الموروث، فوضعنا قشورا فوق الأعمال، لم تـــؤثر، بل تتساقط إذا ما تحركت الجذور.

فالمفكر لدينا له معنى آخر تماماً، ينبثق مـــن المرحلـــة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا. فنحن مازلنا، وقد بدأنا ذلك منذ أكثر من قرون، في عصر الإصلاح الديني نحـــاول أن نتجاوزه إلى عصر النهضة. وبالتالي يكون كل مفكر لـــدينا هو بالضرورة مصلح ديني، يعيد النظر في معني العقيـــدة، ويعيد الحضارة لها، ويعطـــي الأولويـــة للمعـــاملات علـــى العبادات، وللأعمال على الأقوال، وللـــدنيا علـــى الآخـــرة، وللعقل على النقل، وللحرية على الجبر، ... الخ، فإذا ما تـــم الإصلاح الديني على نحو جذري أمكن لجيلنا، وتلـــك هـــي مهمة، الانتقال إلى عصر النهضة، ومفكر عصر النهضة هو الذي يتصدى للموروث القديم محاولاً نقـــده وإعـــادة بنائـــه، والتحرر من معوقاته، وأخذ نقاط قوته، واكتشـــاف الطبيعـــة

مصدرا للعلم، والحواس والعقل أحد وسائلة، واعتبار الإنسان مركزاً للعالم، والحاضر أولى من الماضي، والإنسان جسد قبل أن يكون روحاً. يقوم مفكر عصر النهضة بهذا التحول الجذري في محاور الحضارة ومستوياتها ولغتها ومناهجها حتى يمكن بعد ذلك أن يتحرر العقل ويتجه نحو الطبيعة. ويتم تطبيق العقل وتفجيره في المجتمع فتنشأ الثورات الاجتماعية قبل الثورة الصناعية، ولكن لسوء الحظ جعلنا أنفسنا وكلاء حضاريين للغرب، ننقل ما ينتج، ونترجم، ونؤلف مترجمين، منسقين بين المعارف، ولم نقم بمهمة جيلنا أي إتمام الإصلاح الديني على نحو جذري ثم نقله إلى نهضة شاملة. وفرحنا بألقاب مفكرينا: وضعي، بنيوي، مثالي، واقعي، علمي، وجودي، تحليلي، رومانسي، كلاسيكي، تكعيبي، سريالي، وأعطيناهم الجوائز في عيد العلم حتى أصبحوا فقاعات سرعان ما تتفجر، لأنها مجتثة الجذور، أمام أي مد أصيل من تراث الآمة وتاريخها.

٥-ما الفرق بين ما يتم من نقل الآن للفكر الغربي وما كان يحدث في فترة ازدهار الحضارة العربية؟

نشأت حضارتنا القديمة بفضل الوحي فقبل الوحي كان لدينا الشعر العربي وكان فيه سجل حياة العرب، وكان لدينا بعض العرف والعادات والتقاليد والقيم العربية والموروثة، ولكن بفضل الوحي وحوله نشأت الحضارة الإسلامية. وقد امتاز الوحي بأنه كان نداء للواقع " أسباب الزوال " متطوراً متكيفاً مع القدرة البشرية" الناسخ والمنسوخ" وبعد عصر الفتوحات بدأت الترجمة بالتعرف على حضارات الآخرين دون ما تخوف أو تهيب أو اتهام بأنها أفكار مستوردة وتمت الترجمة عدة مرات أما من خلال لغات متوسطة كالسريانية أو مباشرة من اليونانية إلى العربية وتأسيس " ديوان الحكمة" لهذا الغرض. ورعت الدولة الترجمة والمترجمين. ولكن لم تستمر الترجمة أكثر من قرن من الزمان، القرن الثاني، حتى ظهرت بعده بوادر التأليف، وخرج المفكرون يتمثلون القديم ويبدعون الجديد فخرج لدينا الكندي والفارابي وابن سينا بعد ثابت بن قرة، وحنين بن إسحق، واسحق بن حنين، ويحيى بن عدي كمترجمين، قاموا بالشرح ثم بالتأليف. استطاع

القدماء الانفتاح على الحضارات السابقة بلا تحيز مسبق. وتمثلها. واستيعاب ما يتفق مع الذات والرد على ما يخالفها.

أما نحن الآن، فلا نحن وعينا بما فعله القدماء، ولا درسنا عمليات التمثيل والاستيعاب، وكيفية التعبير عن مضمون الذات بلغة الغير، وأصالة الأنا بمصطلحات ومفاهيم الآخر دون ما وقوع في الاغتراب، ولا نحن استأنفنا نفس العملية مع الحضارات الغازية المجاورة الحالية وعلى رأسها الحضارة الأوربية. فانفصلنا عن القدماء. وجهلنا التراث، ونقلناه كما دون فهمه كيفا، وترجمنا من الغرب دون ما تمثل أو وعي أو استيعاب، فتراكم الكم الغربي عن واقعنا. فحدثت الازدواجية الثقافية بين أنصار القديم، أهل السلف، وأنصار الجديد، العلمانيون الغربيون، وواقع الفصام في شخصيتنا القومية بين الأزهر والجامعة، بين التعليم الديني والتعليم الدنيوي، فتراكم فوق الواقع علم القدماء، والعلم الغربي، وأصبح عقل الأمة مشحوناً من هذين المصدرين دون ما وحدة، ومطحوناً بين دفتي الرحى دون ما خلاص. فوقع الاغتراب في حياتنا، الاغتراب عن القدماء، والاغتراب عن المحدثين. وأصبح البعض يمثل أهل السلف، والبعض الآخر

يمثل الخلف. البعض يرى نفسه في فكر الفقهاء أو الصوفية أو المتكلمين والبعض الآخر يري مستقبلة مع الماركسيين أو الوجوديين أو العقلانيين أو الاشتراكيين أو الرأسماليين، والحاضر نفسه محاصر بين هؤلاء وهؤلاء لا يجد له مخرجا، وكلاهما نقله بصرف النظر عن مكان النقل ومصدره وطالت فترة التعليم عن الغرب أكثر من اللازم، فما زلنا نترجم أكثر من قرنين من الزمان، ومازلنا نقيم مشاريع الترجمة، ونرى نهضتنا في الترجمة دون ما استيعاب أو إدراك لوظيفة التعلم وعدم تمييز فصل القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. ولم يظهر فينا الإبداع إلا في نقاط متفرقة وعند أفراد معدودين انعزلوا عن مجتمعهم حرصاً على وعيهم الذاتي المستقل (جمال حمدان).

٦- حدث انهيار هائل في الفكر والثقافة في السنوات العشر الماضية ما تفسيرك لسهولة هذا الانهيار والتغير في المفاهيم، وتقبل الناس لهذا التغير؟

لقد بدأ الانهيار منذ أكثر من عشر سنوات، ولكن آثاره هي التي بدأت في الظهور بشدة منذ عشر سنوات، فقد بدأ فجر النهضة العربية والإسلامية منذ القرن الماضي ابتداء

من ثلاثة تيارات متمايزة ومتقاربة في آن واحد. التيار الإصلاحي ابتداء من الأفغاني، والتيار الليبرالي ابتداء من الطهطاوي، والتيار العلماني ابتداء من شبلي شميل. وقد استمر كل تيار عند ممثليه ولكنه ابتداء في الهبوط بمجرد الارتفاع، وكأن الصاروخ قد وقع بمجرد الانطلاق، ولم يستطع اختراق حجب الفضاء. فقد هبطك الإصلاح الديني من الأفغاني إلى محمد عبده إلى المنتصف، بعد أن آثر ترك الثورات السياسية وفضل الإعداد التربوي، وشارك في الثورة العرابية ثم انقلب عليها. ثم هبط مرة أخرى إلى النصف عند رشيد رضا، وتحول الإصلاح إلى حركة سلفية. ثم حاول حسن البنا تلميذ رشيد رضا النهوض من جديد عن طريق تجنيد الجماهير، وأصبحت جماعة الأخوان المسلمين كبري الحركات الإسلامية الحديثة. ولكن اصطدام الحركة بالثورة المصرية وبالثورات العربية الأخرى جعلها تنزوي، وتتشكل بين جدران السجون فخرجت الحركات الإسلامية عنيفة متصلبة لا تقبل الحوار وتكفر كل ما عداها كرد فعل على ما حدث للحركة الإسلامية على يد الثورات العلمانية. فتحول الإصلاح إلى سلفية، والانفتاح على حضارات

الآخرين إلى انغلاق على الذات، وتقلص المشروع الإسلامي في مواجهة الاستعمار والصهيونية في الخـــارج، والتســـلط والفقر في الداخل إلى مجرد إعلان الحاكمية كشعار ومبدأ.

كما تحولت الليبرالية التي بدأها الطهطاوي إلى قوميـــة مصرية، وليبرالية غربية عند لطفي السيد، وطـــه حســـين، والعقاد، وتحولت الاستنارة إلى تعتيم، والحرية إلى تســـلط، بعد الثورة المصرية وسيادة الرأي الواحد والحزب الواحـــد. وانقلب الفكر الليبرالي إلى فكر ســـلطوي وظيفتـــه تبريـــر قرارات السلطة، وانتهى تعدد الأحزاب إلى حزب الســـلطة، وخاف الإنسان الجهر بالرأي، وانتهت حرية الصحافة، وكأن الليبرالي كانت إنجازا سطحيا عصفت بها النظم الثورية باسم الإنجازات الاجتماعية.

كما انتهت العلمانية العلمية إلى عكس ما انتهت إليـــه، وانقلب إسماعيل مظهر من العلم على الدين، وتحول المجتمع كله من العلمانية إلى الدولة الدينية، وأصبح العـــداء للغـــرب تعصبا وعداء للآخر دون ما نقد أو وعي حضاري بالـــذات، وازدواج العلم مع الإيمان، أو ارتبط بفعل المعجـــزات عـــن طريق التكنولوجيا، وأصبح مفتاحا سحريا لمشاكل العصـــر.

والسبب الرئيسي لهذا الانهيار الذي بدأنا نري آثاره المدمرة هو أن بدايات كل تيار لم تكن بدايات جذريـــة. فالإصــــلاح الديني ظل أشعريا في أسسه النظريـــة ولـــم يتحـــول إلـــى الاعتزال، وكأن النمط الغربي له في الصناعة والقوة والنظم البرلمانية نمطا للتحديث. والتيار الليبرالي أيضاً نشـــأ علـــى منوال العرب وبناء على الإعجاب بمبادئ الثورة الفرنســـية، ولكنه كان مجتث الجذور، لا يؤصل مفاهيم الحرية والمساواة من الداخل أي في تراث الأمـــة، فتحولـــت الليبراليـــة إلـــى أيديولوجية الطريقة الحاكمة وظل الشعب في جهله وتخلفـــه التاريخيين أما التيار العلماني فنشأ أيضاً مجتث الجـــذور لا أصول له ولا منابت، مقلدا للغرب، فسرعان ما انتهى إلـــى التغريب والانعزال عن الرافد الرئيسي التاريخي في ثقافـــة الجماهير. ولو كانت هناك بدايات أساسية جذريـــة مؤصـــلة لاستمرت النهضة وعاشت فترة أطول.

٧-ما جوهر الأزمة في تصوركم؟

جوهر الأزمة هو عدم إرساء شـــروطه النهضـــة مـــن منظور تاريخي سواء في البحث عن الجذور الماضية أو في سبر أعماق الحاضر أو التخطيط لمراحل مستقبلية. فلا يمكن

تغيير المجتمعات بين يوم وليلة بناء على نمط خارجي هو في الغالب النمط الغربي.

يكمن إذن جوهر الأزمة في الآتي:

أ- عدم البحث في الجذور. فالتخلف له جذور في الماضي، والتسلط له جذوره، والفقر أيضاً له جذوره، وما لم يتم القضاء على هذه الجذور فإنه لا يمكن حل الأزمة نهائياً، وسنكتفي بالمسكنات الوقتية لها، ولكن سرعان ما تعود الأزمة للظهور. والجذور في التراث لآن التراث هو الرافد الأساسي في وجدان الجماهير الذي يكون ثقافتها، ويعطيها نظرياتها، ويوجه سلوكها. فطالما لم تنتزع جذور الأزمة من التراث القابع في وجدان الجماهير فستظل الأزمة قائمة.

ب-عدم رصد دقيق لمكونات العصر ومشاكله الرئيسية وتحويل ثقافة الجماهير وإعادة بنائها طبقاً لحاجات العصر. فتظل الثقافة دائماً في جانب محافظة تقليدية كأساس لإنجازات اجتماعية ثورية مثل الإصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع والقطاع العام. فإذا ما

اختفت القيادة الثورية بالوفاة أو بـــالثورة المضـــادة انتهت الإنجازات الاجتماعية وانقلبــت رأس علـــى عقب دون أن تتحرك الجماهير لأن قوالبه الذهنية لم تتغير ولم تواكب الثورة.

ج- عدم الإحساس بالمراحل التاريخية، وغياب الــوعي التاريخي في وجداننا المعاصر. فنكــون محـــافظين تاريخنا وننشئ الليبرالية على النمط الغربي مع أنـــه الأجدى إيجاد البديل الاعتزالي من الداخل، ونكـــون مجتمعات تراثية مازال الدين فيها أحـــد المكونـــات الرئيسية لثقافتها، ونحاول أن نقيم دولا علمانية على النمط الغربي فيثور المد الديني ويثأر ويشتد ويقضي على كل محاولات للتحـــديث. ونكـــون مجتمعـــات خرافية سحرية ونحاول أن نؤسس مجتمعات علميـــة صناعية فننظر إلى الآلة نظرتنا للمعجـــزة، وإلـــى التكنولوجيا إلى السحر. فلا نحـــن مجتمـــع ســـيري الاشتراكية أو العلمية أو العقلانية في جيلنا بل نحـــن مجتمع معهد لها عن طريق نقد الموروث، والتحرر من التقاليد، واعتبار الطبيعية مصدراً للعلم، والإنسان

مركزا للكون. الإحساس بالمرحلة إذن ضروري حتى لا نقع في السلفية التي تحيل الحاضر إلى الماضي، ولا نقع في الطفولة اليسارية التي تريد الحاضر إلى المستقبل فتسبق الأحداث، وتريد الحصول على النتائج دون المقدمات، فنضع العربة أمام الحصان.

٨-ما السبيل إلى الخروج منها؟

السبيل إلى ذلك هو تحديد موقفنا الحضاري الذي يتجلى في ثلاث اتجاهات[1]:

١- إعادة بناء التراث القديم حتى يمكن القضاء على معوقات التقدم من الجذور، وإيجاد البدائل التي نرسي عليها أسس التقدم الدائم دون ما خوف من ردة أو انتكاسه أو انهيار أو ثورة مضادة، أو إحياء للمحافظة كتيار تاريخي سائد في وعي الجماهير. ويتم ذلك عن طريق إيجاد البديل في كل علم تقليدين من الأشعرية إلى الاعتزال، ومن الفقه الافتراضي

---

[1]وهذا هو جوهر مشروع " التراث والتجديد" .

إلى الفقه العلمي، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن العبارات إلى المعاملات، ومن ترك الدنيا والزهد إلى الالتزام بها والعمل بداخلها، ومن الفناء عن الذات إلى إبقاء الذات، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات. وذلك يعني إعادة قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر.

٢- أخذ موقف من التراث العربي باعتباره التراث الذي نقف منه موقف التحدي. فلا يمكن الإبداع طالما أن التراث الغربي قد انتشر خارج حدوده طاغياً على الثقافات المحلية وقاضياعليها. لابد من أخذ موقف منه، ورده إلى داخل حدوده الطبيعية حتى يمكن التحرر منه وإبراز الثقافات المحلية كشرط للإبداع، والانتقال من مرحلة نقل المعرفة إلى إبداع العلوم، ومن مرحلة تقليد الفنون إلى الإبداع الفني. وبالتالي تنشأ بيننا وبين الآخر علاقة صحيحة لا علاقة تبعية أو تقليد.

٣- إيجاد نظرية في التفسير تعيد قراءة النصوص المقدسة طبقاً لحاجات الواقع. فالواقع هو الحاضر،

وهو المحك في إعادة بناء التراث القديم أو أخذ موقف من التراث الغربي. المخرج من الأزمة هو التنظير المباشر للواقع، وحصر قضاياه، ورصد مشاكله، والتعرف على مصيره، ثم ذلك كله في الاعتبار وإعادة وضعه داخل الثقافات الوطنية للجماهير، والكتاب المقدس في مركز ومحورها الأول. لا بد أن تكون لدينا نظرية في التفسير، وفي قراءة النصوص، وفي فهم الواقع، حتى يمكن أن تحدث الوحدة في شخصيتنا القومية بين حضارة الكتاب وحضارة الطبيعة.

والقادر على القيام بهذا الدور هو الطليعة المثقفة الواعية بالتاريخ، القائد لحركة الجماهير، والقائمة بعملية التنوير. فهي الأقدر من الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية. وقد كان الوعي الفردي باستمرار هدفه الوعي الجماعي. وكلاهما يكونان الوعي التاريخي. لا يوجد مخرج للأزمة عن طريق

القرارات بل بالعمل الهادئ الطويل لبناء الطويل لبناء ثقافـة الأمة وإعادة تحديد دورها في التاريخ[1].

ب- قضية الديمقراطية:

السؤال الأول: أن أزمة الحرية والديمقراطية في عالمنا العربي الراهن هي أولى الأزمات وسـببها جميعـاً. وقـد

---

[1]وقد تم تحقيق كثير من هذه التطلعات في كتاباتنا بعد ذلك على مدى عشر سنوات أنظر مثلا، " موقفنا الحضاري" ، " التراث والنهضة الحضارية" ، " الفلسفة والتراث" ، " التراث والتغير الاجتماعي" ، " التراث والعمل السياسي" ، " كبوة الإصلاح" ، " الفكر الإسـلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي " في " دراسات فلسفية " ص ٩ – ٢٢٧ ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨، وأيضاً " من الـوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي " ، " لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ " ، " لما غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ " في " دراسات إسلامية " ص ٣٤٧ – ٤٥٦ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، وأيضاً " التراث والتجريد " ، موقفنا من التراث القديم ، المركز العربي للبحث والنشـر ، ص ٢٠٣ – ٢١٦ ، القـاهرة ١٩٨٠ ، وأيضاً " من العقيدة إلى الثورة " محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين ، خمسة مجلدات ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٨.

ضاعت كل محاولاتنا الأخيرة هباء من أجل تغيير الهياكل الاجتماعية والأبنية الاقتصادية وذلك لان قضية الحرية والديمقراطية لم تحل بعد، وهي الأساس النفسي والسلوكي الذي يسمح بالتغيير الجذري لمجتمعاتنا أو تقف حجر عثرة أمامه. لقد حاول الضباط الأحرار في ثوراتنا العربية الأخيرة على مدى ربع قرن من الزمان أحداث تغيرات جذرية في نظمنا الاجتماعية والسياسية: القضاء على الملكية، التحرر من الاستعمار، القضاء على الإقطاع، تأسيس القطاع العام، توجيه الدولة للنشاط الاقتصادي ... الخ. ولكنهم خلقوا أزمة الحرية والديموقراطية، فسيطر الرأي الواحد، واختفت المعارضة، وأصبح فكرنا القومي كله تبريراً إعلامياً مؤيدا للسلطة القائمة، فلعب الضباط الأحرار دور المفكرين الأحرار، فوضعوا العربة أمام الحصان. وأصبح التناقض واضحاً بين فترة ما قبل الثورات العربية الأخيرة التي سادتها الليبرالية في الاقتصاد وفي الفكر : مجتمعات إقطاعية رأسمالية حليفة للاستعمار ولكنها تفي بحرية الفكر والرأي والتغيير، وفترة ما بعد الثورات العربية التي سادت الاشتراكية في الاقتصاد وفي الفكر: مجتمعات اشتراكية

مناهضة للاستعمار ولكنها مخنوقة الفكر ليس لها الحق في التعبير عن آرائها(*).

إن قضية الحرية والديمقراطية في بلادنا هي الشرط الأساسي لكل تحديث، والتحديث هو الشرط الأول لأي تغيير في الأبنية الاجتماعية. فنحن نعيش في مجتمعات متخلفة ولا يمكن تغيير أبنيتها إلا من خلال قضية التخلف. فما أسهل من تغيير نظام اقتصادي إقطاعي أو رأسمالي إلى نظام اشتراكي والتخلف قائم في النظامين في صورة دكتاتورية النظام أو فوقيته أي بنائه من السلطة وبفعل الدولة. فإحداث التقدم في المجتمعات المتخلفة شرط أساسي سابق على تغيير أبنيته الاجتماعية. ومن مظاهر التخلف في مجتمعاتنا أولوية القمة على القاعدة، والسلطة على الشعب، والحاكم على المحكومين، والرئيس على المرؤوسين، فنحن نعيش في مجتمعات أبوية السلطة فيها لرئيس القبلية، وكبير العائلة، وأب الأسرة، وشرطي الطريق، وشيخ الخفر، وعمدة القرية.

(*) مجلة " الإحياء " التي كان يصدرها المرحوم صلاح البيطار في باريس والتي توقفت بوفاته في آخر السبعينيات.

ولا يمكن أن تتغير الأبنية الاجتماعية إلا بعد ثــورة العائلــة على كبيرها، والقبيلة على رئيسها، والأســرة علــى أبيهــا، والطريق على شرطية، والقرية على عمدتها. والخفر علــى شيخه. أي عندما يكون للقاعدة حق مناقضة القمــة وفــرض حقوقها عليها أو انتزاعها منها بحيث يتساوى الطرفان: القادة والقمة، الرئيس والمرؤوس، الحاكم والمحكوم ... الخ.

إن أزمة الحرية والديمقراطية في مجتمعاتنا الحالية إنما ترجع إلى المرحلة التاريخية التي تمر بها، مرحلة النهضــة بعد مرحلتي الأحياء والإصلاح الديني، فقــد مــر الغــرب بمرحلة الإأحياء في القرن الرابع عشر وبمرحلة الإصــلاح الديني في الخامس عشر ثم وصل إلى مرحلة النهضــة فــي السادس عشر. وتتمثل هذه المرحلة، في القدرة علــى نقــد الموروث، وأعمال العقل، والاعتماد على الجهــد الإنســاني وحده دون تسليم بسلطة النقل أو بمسلمات السلطات الدينية أو السياسية، واكتشاف العالم الخارجي، واعتبار الطبيعة مصدرا للعلم والمعرفة والأخلاق والــدين والقــانون. ثــم ظهــرت العقلانية في السابع عشر من أجــل ســيطرة العقــل علــى المعارف الإنسانية وتفجره في فلسفة التنوير في الثامن عشر

حيث تم قلب النظم السياسية من ملكية إلى جمهورية في الثورة الفرنسية حتى ظهور الاشتراكيات والثورات العلمية والصناعية في التاسع عشر ثم أزمة القيم والحضارة ومراجعة النفس الحساب في القرن العشرين. وبالتالي فإن نقل مجتمعاتنا العربية من مرحلة التقليد والموروث والسلطة إلى مرحلة الاجتهاد والتجديد وحرية البحث هو الشرط الأول لأحداث أي تغير في النظم السياسية والاجتماعية.

ولتحقيق ذلك يجب البحث عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر ثم اقتلاعها من أساسها حتى تتحول مجتمعاتنا وتهتز أبنيتها تحت معاول النقد. ونقد الموروث والمسلمات والمقدسات هو البداية الحقيقية للتغير اجتماعي. ولم كان النقد لا يتم إلا بالعقل، كان استعمال العقل هو بداية تنشيط مجتمعاتنا وتحريكها. والعقل هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والمشاهدة والتجربة، وبه يتم التأكيد على حرية الإنسان واستقلال إرادته ودوره في التاريخ وسيادته للطبيعة ومساواته للآخرين. يمكننا حينئذ اجتثاث هذه الجذور التاريخية التي تمكن وراء أزمة الحرية والديمقراطية وعلى رأسها سلطوية التصور، وحرفية

التفسير، وتكفير المعارضة، وتبرير المعطيات وهدم العقل. بعدها تستطيع مجتمعاتنا أن تواجه مشاكلها الفعلية وتعيد الاختيار بين الأبنية السياسية والاجتماعية المختلفة طبقاً لمصالحها واحتياجاتها.

السؤال الثاني: يصعب القول إنه كانت لدينا تجارب برلمانية تقليدية بعد ثوراتنا العربية الأخيرة في فترة ما بعد الاستقلال السياسي بل كانت في ظاهرها برلمانية وفي حقيقتها تسلطية. فالبرلمانات كلها كان يسودها حزب الأغلبية، وهو حزب السلطة الحاكمة سواء الذي كونته السلطة بعد الحكم مثل الاتحاد الاشتراكي العربي في مصر أو الذي تكون قبل الوصول على الحكم مثل حزب البعث العربي الاشتراكي بسوريا والعراق. وكانت مهمة الحزب تبرير قرارات السلطة وتأييدها سياسيا دون مناقشتها أو نقدها. وكانت نسبة الخمسين في المائة من الفلاحين والعمال مجرد مظهرا، ولم يعبر ممثلو هذه الفئة، وهي أكثر من نصف مجتمعاتنا عدداً، عن مصالح العمال والفلاحين بل كانوا يعتبرون أنفسهم جزءاً من السلطة الحاكمة. وإن كان تعدد الأحزاب قبل ثوراتنا العربية الأخيرة معابا في بعض

جوانبه بسبب التسابق على السلطة، والمنافسة الشخصية، وتمثيلها للإقطاع، وتعاونها مع الاستعمار والقصر إلا انه استطاع الحفاظ على الحرية وحق المعارضة السياسية وظهور أجنحة وطنية تقدمية واشتراكية في أحزاب الأغلبية في ذلك الوقت مثل الطليعة الوفدية.

أما تجربة الحزب الواحد فهي وأن كانت تعبر عن مطالب الأغلبية في الحرية والاشتراكية والوحدة إلا أنها كانت تمثل دكتاتورية السلطة القائمة ولا تسمح بالمعارضة أو بتكوين أجنحة فيها. والدليل على ذلك فشل تجربة المنابر ثم تحولها إلى أحزاب مستقلة عندما بدأ منبر اليسار أو حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر القيام بالمعارضة الجادة وتقديم البرامج البديلة عن برامج الحكومة. أصبح الحزب الواحد هو حزب الحكومة، وغاب عنه دوره في قيادة الجماهير والدفاع عن مصالحها. وكان بحكم تكوينه من تخالف قوى الشعب العامل أن غاب دوره في الصراع بين حقوق الأغلبية ومصالح الأقلية. فأصبحت الرأسمالية " الوطنية " حليفاً للعمال والفلاحين! وانضم إلى الحزب الواحد كبار الملاك والصناع ورجال الأعمال وكل من يرغب في

الوصول إلى مراكز السلطة. ويرجع السبب في ذلك أيضاً إلى التخلف وأهم مظاهره التبعية للسلطة، وسيطرة القمة على القاعدة، وتسلط الواحد على الكثير.

ويبدو أن هذه الواحدية في الحكم تنبع من طبيعة المخزون الحضاري عند الناس. فحتي لو كان هناك نظام ديموقراطي ليبرالي لحولته الناس بالضرورة إلى نظام تسلطي، فالجماهير تود عباده الأفراد وتأليه الحكام. فالله مسيطر على العالم، وفرعون إله مصر، وكما قال هيجل من قبل: في الشرق واحد فقط هو الحر والباقي كلهم عبيد، وما وصفه علماء الاجتماع والتاريخ على أنه " الاستبداد الشرقي "، وما طالب به المصلحون في القرن الماضي من أنه لا يصلح الأمة إلا " المستبد العادل " وما يقوله بعض العلماء المحدثين من أن نمط التحديث في الشرق هو الحاكم القوى صانع الدولة القوية في مقابل نمط التحديث. الغربي الليبرالي، كل ذلك تعبير عن بناء حضاري أساسي في وعي الجماهير. ولكن المهم هو توظيف هذا التصور الهرمي للعالم لصالح القاعدة وليس لصالح القمة. وبالتالي يكون قيام أيديولوجية سياسية واحدة تنبع من حضارة الأمة، وظهور

زعيم واحد، منقذا للأمة اعتماداً على الولاء المــزدوج بــين الزعيم والأمة هو نمط التحديث في مجتمعاتنا. ولما كان هذا الدين هو حضارة الأمة والثورة هو مستقبلها كان الثوري أو الإسلامي السياسي هو أيديولوجية الأمة والشيخ أو الإمام هو زعيمها بالإضافة إلى الرأي والمشورة بين أهل الحل والعقد دون تسلط أو طغيان البعض ودون خوف أو جبن أو تملق أو نفاق البعض الآخر. وبالتالي يمكن الجمع بين الحزب الواحد الذي يعبر عن قلب الأمة وحضارتها واستقرارها في التاريخ وبين تعدد الأحزاب الممثلة في تعدد وجهات النظر من خلال الشورى. وثورة إيران العظمى خيــر شــاهد علــى ذلــك. فمستقبل الأمة مرهون بإنشاء الحزب الإسلامي الثوري الذي يعبر عن تراث الأمة ومصلحة الجماهير بقيادة العلماء.

السؤال الثالث: لما كانت أزمة الحرية والديموقراطيــة تتمثل أساساً في الإنفراد بــالرأي الواحــد. رأي الحكومــة، وتكفير كل ما عداه من الآراء فإن قيام جبهة وطنية يكون هو الحل الأمثل لشرعية جميع الاتجاهات وحقها في التعبير على قدم المساواة، ولقد قامت حركات التحرير كلها على أســاس جبهات وطنية في فيتنام وكوبا والجزائر وإيران وفلسطين إلا

الثورات العربية التي انفرد أحد تياراتها بالعمـل السياسـي والحكر على جميع التيارات السياسية الأخرى.

ولا تعني الجبهة الوطنية مجرد التعاون السياسي علـى مستوى التحقيق الفعلي للبرامج السياسية بـل تعنـي أيضـاً الاتفاق على الحد الأدنى من الأهداف القومية التي لا يختلف عليها أحد. فمثلاً بالنسبة لمجتمعاتنا العربية تتحـدد أهـدافنا القومية في ثلاث: الأولي تحرير الأراضي المحتلة والقضاء على جيوب الاستعمار فـي المنطقـة واستئصـال الغـزو الصهيوني لها، أي القضية الوطنية. والثاني، القضاء علـى جميع مظاهر التخلف، مثـل التفـاوت الطبقـي، الأميـة، البيروقراطية، التسلطية، المركزية، أي القضية الاجتماعيـة. والثالث، تحويل الكم الجماهيري إلى كيف والقضـاء علـى سلبية الجماهير ولا مبالاتها وإشراكها في الحكم أي قضـية الحرية والديموقراطية. يمكن إذن الاتفاق علـى هـذا الحـد الأدنى من الأهداف القومية: الاستقلال الـوطني، والعدالـة الاجتماعية، والحرية والديمقراطية بحيث تلتقي عليها جميـع الاتجاهات السياسية.

ومع ذلك يمكن تعدد المداخل النظرية لصياغة هذه الأهداف فقد يكون الإطار النظر لأحد الاتجاهات السياسية هي الماركسية، وقد يكون عند اتجاه آخر هو الإسلام الثوري، وعند اتجاه ثالث الوطنية الديموقراطية، وعند اتجاه رابع الليبرالية، ولكنها تصب جميعاً في وحدة الأهداف القومية. فتعد المداخل النظرية ووحدة البرامج السياسية هو شرط تأسيس الجبهة الوطنية. ويكون المحك في النهاية هو قدرة الإطار لهذا الاتجاه أو ذاك على إقناع الجماهير وتجنيدها وعلى تشخيص الواقع وتقديم الحلول لمشاكله. كما تتعدد المناهج العملية لتحقيق الأهداف القومية. فقد يبدأ اتجاه بتجنيد العمال والفلاحين أي الطبقة العاملة. وقد يبدأ اتجاه آخر بتجنيد المثقفين ورجال الدين. وقد يبدأ فريق ثالث بمحو الأمية أولاً وقد يبدأ فريق رابع بمحاولة إقامة ثقافة وطنية واحدة تكون بوتقة لصهر القوي الوطنية. قد يبدأ اتجاه بتربية الأفراد، وقد يبدأ اتجاه آخر بتغيير الهياكل الاجتماعية، وفريق ثالث بتغيير نمط الإنتاج الزراعي إلى النمط الصناعي. فتعدد الأساليب العملية يشابه تعدد الأطراف النظرية في نطاق وحدة الأهداف القومية. ولنضرب المثل

بمصر حاليا إذ تتفق الاتجاهات السياسية الرئيسية فيها على عدم الاعتراف بالكيان الصهيوني ورفض معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية وهي الاتجاه الإسلامي عن الخوان، والاتجاه اليساري بجميع فصائله الممثلة في حزب التجمع الوطني، والناصرية الممثلة في رفاق عبد الناصر وحركة الضباط الأحرار، والاتجاه الليبرالي التقليدي الذي يمثله حزب الوفد. هنا يمكن إقامة جبهة وطنية من أجل الدفاع عن حق الجمع في التعبير الحر ومن أجل رفض معاهدة السلام ومازالت الأراضي العربية محتلة، والأطماع الصهيونية قد تجاوزت الأرض والشعب إلى الحضارة والتاريخ لتكون الصهيونية التاريخ الأوحد لشعوبنا.

السؤال الرابع: صحيح أن الحركات النقابية لدينا لم تلعب دوراً رئيسياً في حياتنا السياسية وذلك لان أي تنظيم من القاعدة ولا يخرج من القيمة لا يكون له أي أثر لأن وعينا التاريخي لم يعط للشعب أي دور في تقرير مصيره. وكان الأمر موكولا أما للإرادة الإلهية أو للزعامة النبوية الإلهامية المخلصية. ويقتصر دور الشعوب على الطاعة والتنفيذ أو التأييد والتمجيد. وقد كان بعض النشاط الذي

تمارسه النقابات يرجع أساساً للأيديولوجيا السياسية التي اعتنقها العمال وليس لدور النقابة وثقلها في التحرك السياسي.

وبالإضافة إلى أن وعينا التاريخي لم يكترث بدور الشعوب فإن طابع المجتمع المتخلف جعل النقابات أيضاً لدينا على هامش الحياة السياسية. ويتمثل هذا الطابع في النظم السياسية التسلطية التي سادت مجتمعاتنا والتي لم تكن تسمح بوجود أية مؤسسات مستقلة تراجع عليها قراراتها مثل المؤسسات الدستورية أو التعليمية أو القضائية ومنها المؤسسات النقابية. كما أن قادة النقابات كانوا أقرب إلى تنفيذ أوامر السلطة السياسية منهم إلى تمثيل مصالح العمال وجماهير النقابات مثل قادة المؤسسات كلها حتى ولو كانوا في الظاهر منتخبين إلا أنهم في حقيقة الأمر مرشحو الحكومة. كما أن الطابع البيروقراطي للنقابات أفقدها حركتها ونشاطها. واقتصر دورها على جمع الاشتراكات إجبارياً من المنبع، وعمل مؤتمرات دورية لتأييد السلطة، وبعض الأنشطة الجزئية في ميدان الخدمات الاجتماعية ولم ير أعضاء النقابة نتائج ملموسة من انضمامهم إليها، ولم

يشاهدوا نضال زعمائها دفاعاً عن مصالحهم، مما جعلهم أقرب إلى السلبية منه إلى الإيجابية.

ومع ذلك، فإن تكون الجمعيات والهيئات والنقابات المهنية في هذه الظروف خطوة ضرورية لتحريك القواعد، وتجنيد الجماهير، وربط السياسة بمصالح الناس دون الاكتفاء بالشعارات العامة، خاصة إذا ما أفرز كل تجمع زعاماته الخاصة، والتفت حولها جماهير النقابة، والمطالبة بالحد الأدنى من الحقوق، والتنسيق مع باقي الجماعات، والمطالبة بحق التعبير والنشر في الجرائد والمجلات النقابية والانضمام إلى الاتحادات العربية والدولية، والقيام بمهام التربية السياسية للنقابين.

إن الانتقال من مجتمع السلطة إلى مجتمع المؤسسات ومن مجتمع الأفراد إلى مجتمع القوانين هو الذي سيسمح بتنشيط النقابات ومشاركتها في الحياة السياسية. وتلك مهمة التحديث الشامل لمجتمعاتنا العربية.

ج- من بيروت إلى النهضة: أسئلة واختيار(*):

ث. ج: أود أن ننطلق في هذا الحوار من سؤالين أساسيين: ما هو المشكل الرئيسي للتاريخ وللواقع العربي الإسلامي؟ وما هي الإشكالية المركزية لوضعنا الفكري – الثقافي في نظركم؟

(*) منذ العدد ٢٣ من " الثقافة الجديدة " قررنا أن نجعل من اجتياح بيروت، من وضع القضية الفلسطينية، ومن انتشار الزمن الإسرائيلي، مدخلاً، وها نحن نستمر بتخصيص مكان القراءة المغربي في القرن التاسع عشر " وما طرحه د. حنفي يتم على أثر " ندوة إصلاح المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر"، وما طرحه د . حنفي من وجهة نظر في تحليل الواقع العربي الحديث، وإعادة صياغة إشكاليته. ولا يكفي القول بأن الحوار – الجدال هو الصيغة التي يطلبها وضعنا الراهن، وهو أيضاً وسيلتنا لتذويب الحواجز، لأن المهم هو كيف تطور الحوار نحو معرفة مؤسسة ومغيرة ترمي إلى الحوار في تكامله، وإلى المقاومة في إمكانيتها ، وإلي السؤال في ضرورته .

ح. حنفي: لو أردت أن أعبر ليس فقط عن همي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، وأسمح لنفسي بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي ظاهرة الإحباطات المستمرة، الإجهاضات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول أحد حتى الآن أن يفكر: لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهي باستمرار إلى فشل أقرب مما نتوقع، حتى إننا نبذر ولا يأتي حصاد؟

أعطي نماذج من التاريخ، واسمحوا لي أن أعطي نماذج من مصر، ونماذج من العالم العربي ... بعد تعاليم الطهطاوي، وتعاليم الأفغاني وغيرهما، قامت ثورة عرابي في ١٨٨٢ باسم الدستور، والدفاع عن الفلاحين، والحرية ضد توفيق المتعاون مع الإنجليز. فإلى ماذا انتهت الثورة؟ إجهاض مبكر، وفشل، واحتلا. كانت المحاولة من الجيل الثاني، لطفي السيد وغيره، ومنها خرجت الأحزاب الوطنية المصرية. قامت ثورة ١٩١٩ بناء أيضاً على فكرة الشعب، والحرية والدستور والنضال ضد الاستعمار ... وماذا كانت النتيجة؟ انتهت أيضاً إلى نوع من الليبرالية لا كنظام

سياسي، ولكن كنظام اجتماعي، كان الإقطاع، وبالتالي فشلت الحياة السياسية وضعفت قضية العدالة الاجتماعي. وبـــالغرم من النضال ضد الاستعمار، كان هناك نوع من التعاون مـــع باشوات مصر الوطنيين، ولكنهم كانوا يرون أن الحليف هو الغرب. ثم بعد ذلك، بعد ثورة ١٩١٩، استمر النضار ضـــد الإنجليز، ودخل الفكر الاشتراكي في أتون المعركة، وظهرت الطليعة الوفدية واليسار المصري، مـــن خـــلال الحركـــات الوطنية، وفي أواخر الأربعينات كانت مصر تغلي، وكانـــت حبلي بالثورة، واختطفها الضباط الأحـــرار، وقـــاموا ربمـــا بأروع إنجاز على المستوى الاجتماعي فيما يتعلق بالإصلاح الزراعي، والتصنيع، وتكوين القطاع العام وإعطاء العمـــال حقوقهم، ولكن تحولت الثورة إلى ثورة مضادة من الـــداخل، وتحول المشروع القومي العربي من مناهضـــة الاســـتعمار والصهيونية إلى الاستسلام، من الدفاع عن الحريات إلى قهر وتسلط، من وحدة الأمة إلى تجزؤ وطائفية وحروب أهليـــة، من تجنيد الجماهير وإدخالها في أتون المعركة إلى نوع مـــن أبعاد الجماهير، وتحول المشروع العام إلـــى أيـــدي الفئـــات الحاكمة. أقول إذن، هذه هي الظاهرة التي أســـميها ظـــاهرة

الإجهاضات المستمرة، ونحن أبناء جيل واحــد، يعنـــي لــو أخذت المناضل العربي الذي قارب الخمسين عاما فستجد أنه عاصر معظم هذه الإجهاضات، رأي الثورة العربية، ورأي الثورة المضادة، ولا ندري كم تجربه سيراها أيضـــاً. هــذه الظاهرة هي التي أتوقف أمامها باستمرار، وأشـــخص بهـــا المرحلة الحالية التي تمر بها المجتمعات العربية. ألا يمكــن أن نضمن، مرة، ثورة دائمة بأي شكل كان؟ كيف نستطيع أن نطمئن إلى أن أي محاولة – سمها نهضة، سمها ثورة، سمها إصلاحا، سمها تمردا، سمها غضبا، لا تهم التســمية الآن – يمكن أن تنجح؟ جربنـــا الليبراليـــة، والمحافظـــة الدينيـــة، والتحالف معه الأحزاب التقدمية جربنا كل شيء، ولكن مزيداً من الأراضي المحتلة، من القهر، ومن التفاوت الطبقي، كأن مشروعنا القومي باستمرار يحتوي في داخله على مشـــروع قومي مضاد. يعني إذا كان ابن خلدون قد وصـــف تطـــور الحضارة بأربعة أجيال: جيلين للنهوض وجيلـــين للســقوط، فنحن في جيل واحد رأينا أربعة أجيـــال. أقـــول إذن، هـــذا تشخيص للمرحلة التاريخية، والتحدي الحقيقي أمامنـــا نحـــن المثقفين العرب، هو طرح هذا السؤال: ما هي شروط الثورة

الدائمة؟ ما هي مقومات النهضة التي لا تحتوي على انتهائها بمجرد بدايتها؟ كيف تستطيع أن تكون لك رؤية تاريخية، موضوع تاريخي. خلال العمل السياسي، فلا وعي سياسي بلا وعي تاريخي، هذا يتم في القومية وكأن كل نظام حاكم لا يهدف إلا الحاكم الإسرائيلي، ولكن لا يهم الآن، الذي يهم الآن هو الأعداد لمائة سنة حتى تستطيع أن تضمن بعدها كيف يتحول المد التاريخي لصالحك، أي كيف يمكن إعداد جماهيرك وفكرك ونظمك الاجتماعية، وأبنيتك الفوقية وهياكلك الاقتصادية؟ كيف يمكن أن تعد تأكبر قدر ممكن من الضمان مستعيناً بالتجارب الماضية؟ كيف أن تؤسس ثروات ربما لا تقطف أنت ثمارها، ولكن حتى يمكن بعد ذلك أن تضمن في هذه المرة، أن أي حركة تقدم اجتماعي أو إصلاح، أو ثورة لا تكبو بمجرد أن تنشأ؟ هذه في رأيي هي الإشكالية الحقيقية.

ث.ج.: إذن بالنسبة لكم، كتتمة للسؤال، ما هو موقعكم من هذا التأمل؟

حنفي: ربما موقعي من هذا التأمل هو الآتي أو نتيجة تأملي لهذه الظاهرة هي الآتي: الحاضر ما هو إلا تراكم

للماضي، وأن المحلل السياسي، لا بد وأن يحلــل الحاضــر جيداً حتى يعثر على هذا التراكم. نحــن شــئنا أم لــم نشــأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيهــا هــي حجــة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، ســلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة العقــل أو سلطة المشاهدة، وما أكثر الاستشهاد بــ" قــال الله" و"قــال الرسول" الذي هو الرئيس" أو الاستشهاد بالأمثــال العاميــة، وسير الأبطال. أقول بالفعل السند الحقيقي لــ" قال الحاكم" و" قال الزعيم" و" قال إذن. هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوربي، أي التحــول فــي نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوربية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة، أو من أرسطو. ولكنهــا تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحــس، أي أن مصــادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هــي مصــادر قبليــة وليست مصادر بعدية، وهذا واقع لا مفر منه، لأننا لم نبــدأ حتى الآن تحويل نظرية المعرفة، ونظرية الإنسان من أنــه روح أساساً إلى أنه بدن، أقول إذن: أن تحليل الحاضر مــن أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليــه. مــا

الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي، أشـــاهد أنـــه كان نوع من التعددية، بمعني كانت هنـــاك مـــذاهب فقهيـــة مختلفة، فرق كلامية مختلفة، ومـــا دامـــت هـــذه المـــذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعي الموجودة. وبالفعل كان لدينا عـــدة فـــرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمـــة، مـــثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبـــر عن قوى المعارضة. وهذا شيء طبيعي فـــي أي مجتمـــع. وكانت المعارضة على نوعين: معارضة سرية مثلها تـــراث الشيعة، ومعارضة علنية، أما علنية في الداخل مثلها تـــراث المعتزلة، أو معارضة علنية من خارج الدولة وعلى الحدود تقض مضاجعها، كما نفعل الآن في لندن وفي باريس، وهي معارضة الخوارج. إذن، هذه هي صورة العقائد والثقافـــات. وظلت التعددية تقريباً على ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شـــيء. انتهـــي تـــراث المعارضة، أما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظـــل تـــراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي علـــى العلـــوم

العقلية، ومحنة المعتزلة، ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن. فنحن الآن، يعني وعينا القومي في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة، هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمائة عام من تراث التعدد، وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكفتين، يعني أنا أعرج أسير بقدم واحد، أو أنا أعور العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجرة العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير وحركات الإصلاح والثورات العربية. وهي أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغله. فبالرغم من موقفنا، ومن صراعنا للاستعمار نراه يعود، وما أسهل أن يعود، وما أسهل أن يعود، لأنه يعرف جيداً ما التراكم التاريخي الذي تعيش فيه أنت الآن. والاستعمار ليس مجرد عدد الطائرات والبوارج الحربية، وجيوش الانتشار السريع. الاستعمار في مركز المخابرات الأمريكي يجند كل علماء أمريكا بمن فيهم الفلاسفة، والمفكرين وعلماء الإنسان، والمستشرقين. ولا توجد جامعة أو مركز بحث يخص الشرق الأوسط إلا ويعطي مواده لمركز المخابرات وبالتالي ما أقوله

هو في صميم المعركة السياسية مع أنها تبدو ثقافة فالسياسة الآن تقوم على أساس الثقافة، فالاستعمار يعرف أنه يمكن للجيوش أن تثير الشعوب لكن من خلال الثقافة، أي الاستعمار المقنع، يمكن أن يدخل الاستعمار. فالكل يعلم أن وعينا التاريخي في ألف عام من المحافظة هو الذي ساد، أي تراث السلطة: طاعة الله، وطاعة الرسول، الرأي الواحد، النص، المعرفة القبلية، يكفيك أن تقول لا إله إلا الله، ولا يهم العمل، لا بالنسبة لغيرك حتى لا يحكم على أفعالك ما دام" لا إله إلا الله" هو الأساس. وهذا تعريف أهل السنة للمسلم، وأن أهم شيء في الدولة هو الإيمان والحاكم، صفته وشكله وطوله وعرضه ومميزاته ... الخ. أما المؤسسات فلا قيمة لها ولا أحد يفكر فيها، دور الشعوب في الرقابة لا أحد يفكر فيه، إذن في الوقت الذي نمدد فيه ٢٠٠ عام من التحرر إلى ٧٠٠ عام وتصبح المحافظة أيضاً ٧٠٠ عام يكون وعينا متكافئاً، يعني متوازي الكفتين. أنا في رأيي هذا هو الشرط الأساسي لنجاح أي ثورة قادمة، لأنك ما قمت بحركة ثورية ووعيك القومي غير متكافئ الكفتين ما أسهل على الاستعمار، بتعاون مع النظم الرجعية أن يلعبوا على كفة

المحافظة الدينية ويكسروك ويطعنون في كل شيء والجماهير معهم، لأن ثقل ألف ومائتي عام أكبر بكثير من ثقل ٢٠٠ عام، إذن موقفي أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعديدية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال. وهذا الذي أسمية الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية، وأعطي فرصة أكثر لبواعث النقد والتعددية، والخيار، العقلانية، والمشاهدة، والحس، وأهمية العمل، والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام.هذا هو في رأيي الجرثومة الحقيقية التي لا يتلفت إليها أحد. لو أنا أعطي نصيحة للمخابرات الأمريكية لقلت الآتي: اتركوا الأحزاب الشيوعية تقول، والحركات العلمانية تقول، والأحزاب اليسارية تقول، وكي شيء يقول، فالمشايخ معي والحكام معي وثقافات الشعب معي والأقوال العامية معين وتفسيرات قال الله وقال الرسول معي، فؤلاء المثقفون العلمانيون التقدميون والليبراليون والماركسيون والقوميون ما أسهل أن أعطي لكل أحد منهم مجلة جريدة وأهيئ لهم انتخابات وأعين لهم نائبين، ثلاثة،

أربعة، عشرة في البرلمان، صورة من الديموقراطية، ولكــن التاريخ معي.

ث.ج.: إذا سمحتم لديّ بعض الملاحظات، أجملها فــي التالي: أليست الصورة التي تقدمون عن التــاريخ والواقــع العربي صورة جزئية. تأخذ فقط تاريخ الفشل ولا تأخذ تاريخ النجاحات وكأننا خلال مائتي سنة لم نتقدم أي خطــوة، فــي حين نلاحظ أن هنالك مظاهر متعددة للتقدم، ثم أن النمــوذج الذي تقدمونه في حديثكم دائماً هو أما في الحاضر مصر، أو تتحدثون عن نماذج من الماضي، ثم تتحدثون عــن الثــورة وعن النهضة، وكأنهما برنامج واحد، فمــا هــو المطــروح بالفعل، هل الثورة أم الإصلاح؟ ثم يظهر من حديثكم، وكأن الوعي الحاضر هو استمرار للوعي الماضي، ألا يلغي ذلــك علاقة الوعي بالواقع؟ ثم هل المشكل موجود في الفكر أم في الواقع؟ ثم في حديثكم يظهر وكأنكم تلغون العامل الخارجي، أي بالخصوص الاستعمار الغربي والاستيطان الصهيوني؟

أعتقد في تدخلي أن هنالك، في حديث الأستاذ حنفــي، نوعا من رصد يتعلق بالأشكال للواقع العربــي والإســلامي الراهن، ولكن يظل هنالك جانب آخر غائب وهو التفســير،

كيف الكبوة؟ إذا كانا نتحدث عن الكبوة، لأنني اعتقد أنـــه لا يمكن للكبوة أن تتحول إلى تغير إيجابي تتعرف ذاتها، وربما من نقائض الواقع العربي الراهن، ومن ضمنه الثقافة، أنه لم يستطع أن يتعرف ذاته بما فيه الكفاية، لأن هنالك أدوات كان من الممكن أن تلعب هذا الدور ولكنها ظلت غائبة، لأننا في كثير من الأحيان نقصيها باسم الأصالة. تلك الأدوات، ربمـــا الثقافية والمعرفية التي كان من الممكن أن تلعـــب دوراً فـــي تفسير للواقع العربي الراهن في كثيـــر مـــن الأحيـــان يـــتم إقصاؤها باسم الأصالة. نقطة ثانية أريد أن أشير وربما أشار إليها عبد الصمد من قبلي وهي أنني أخشى أن يصبح كلامنا عن الكبوة والسقوط والتراجع في الفكر العربي كثيراً. خاصة وأنني مع كلامك في" ندوة الإصلاح" التي شاركت فيها قبـــل شهر، ثم الآن استعيد أيضاً حديث الأستاذ الجابري في كتابه" الخطاب العربي المعاصر" فهو أيضاً يتحدث عن توقف الفكر العربي عن الإنتاج الفاعلي، وأخشى أن يصبح هذا الحـــديث إحدى الظواهر السلبية في الفكر العربـــي الـــراهن، بحيـــث يصبح الفكر العربي الراهن قادراً بصورة واضحة علـــى أن يقدم سلبياته ولكنه غير قادر على أن يرصد إيجابياته. أليس

في الفكر العربي منذ مائة عام أي نوع من التقدم؟ هذا السؤال خطير، وأتساءل عن الذين يسجلون في الفكر العربي كبواته ولا يسجلون إيجابياته، هل هم يسجلون حقيقة موضوعية أم واقعاً ذاتياً؟

ح. حنفي: إن الإنسان باستمرار يفكر فيما ينقصه أكثر مما يفكر فيما لديه. كلنا نعترف أن معارك النهضة التي بدأت منذ مائتي عام انتصرت في كثير من مواقعها. ونحن الآن نتمتع بالاستقلال وبالفكر بناء على هذه المعارك القديمة. فتركيزي على ما ينقص لا ينفي على الإطلاق الإيجابيات. ولكني سأعيد النظر في هذه الإيجابيات بالصورة الآتية: يقاس كل نجاح وفشل بمقدار الأهداف التي يضعف كل مشروع أمامه، فإذا حقق هذه الأهداف كان نجاحاً تاماً، ويكون الخطأ ليس خطأ هذا الجيل الذي وضع هذه الأهداف باعتبارها مشروعاً، ولكن خطأ الجيل الثاني الذي يم يجد هذه الأهداف ولم يطروها ولم يغيرها بناء على منطلقاته الجديدة، أقول الآن: ماذا كان الهدف، لو أخذنا هذا التقسيم الشائع في النهضة العربية المعاصرة منذ القرن الماضي: هناك ثلاثة تيارات رئيسية: الإصلاح الديني في مدرسة الأغاني، محمد

عبده، رشيد رضا ... والإصلاح العلماني شبلي شميل وسلامة موسى ... ثم مدرسة الفكر السياسي الاجتماعي الليبرالي مدرسة الطهطاوي وطه حسين والعقاد وخير الدين التونسي وابن أبي ضياف ... لو أخذنا التقسيم الشائع الذي يقوله جميع الباحثين، وأخذنا الغايات التي حددها كل تيار: بالنسبة لحركة الإصلاح الديني: مقاومة الاستعمار في الخارج والطغيان في الداخل، مقاومة الاستعمار بالإعداد الديني والسياسي للاستعمار البريطاني والفرنسي ومقاومة الطغيان في لداخل بتأسيس نظم برلمانية دستورية وملكيات مقيدة، التركيز على بعض جوانب الحياة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية، وربما توحيد الأمة بدلاً من البعثرة والتجزيء... في رأيي هذه الأهداف حقق معظمها. فالاستعمار المباشر لا وجود له، أي الاحتلال العسكري لمناطق كما هو الحال في قناة السويس، وفي الشام أو مراكز عسكرية في الحجاز أو في المغرب لكن بوجه عام تسعون في المائة من مقاومة الاستعمار الفعلي تحقق وبالتالي ليست صورة الأمة في القرن الماضي هو صورتها في القرن الحالي. وفيما يتعلق بالقضاء على السلطة للحكام، في الظاهر لدينا مجالس نيابية

ودساتير وبرلمانات وصحف ... ومن ثم ما كان ينادي بـــه الأفغاني، ومحمد عبده من ضرورة مشاركة الشـــعب مـــن خلال ممثليه، وضرورة تقييد سلطة الحـــاكم نجـــده متحققـــاً رسمياً لا أدري. أما فيما يتعلق إلى أي حد الحاكم قد حددت سلطته وإلى أي حد لم يضع الدساتير بناء على مصالحه ومن ثم ما أعطاه باليمين أخذه باليسار، هذا فيه نقاش، لكن علـــى الأقل من حيث الشكل كلنا نملك دساتير ولنا نظم برلمانية ... فيما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية، حقـــق معظمهـــا فـــي الثورات العربية، ربما بعد أموال الـــنفط ازدادت المشـــكلة تفاقماً، لكن هذه لم تكن تخطر ببال المصلحين فـــي القـــرن الماضي. فيما يتعلق بوحدة الأمة، طبعاً هناك مؤتمرات قمة وهناك محاولات للتوحيد. وعلى الأقل فيما يتعلق بالأهـــداف القومية هناك نوع من المشاركة والاستشارات المتبادلة. ومن ثم فإن مشروع الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبـــده، كما تمت صياغته في القرن الماضي، حقـــق نجاحـــه لكـــن الخلاف هو: لماذا نحن أبناء الجيل الرابع أو الخـــامس مـــن الحركة الإصلاحية لم نطور الإصلاح؟ لو قارنـــت صـــورة المجتمعات الإسلامية في القرن الماضي مع صورة الغرب،

لو أنا كنت أعيش في القرن الماضي فـــي وقـــت الأفغـــاني ورأيت ما عليه الغرب من تقدم ورأيت ما أنا عليه من تأخر لربما وقعت في الانبهار بالغرب كما وقع الإصلاح الـــديني، لكن عيبي أنا أنني لم أغير شيئاً، بالرغم من ظهور النتـــائج السلبية للانبهار بالغرب.

ما أسميه ظاهرة التغريب لدي الجيل الرابع والخـــامس، أن كل شيء يأتي من الغرب، من العلوم والثقافة والسياســـة، والانقطاع عن التراث والدعوة إلى الغرب كثقافـــة عالميـــة. ربما لو عاش الأفغاني لغير، فمسؤوليتي أنا أنني لـــم أغيـــر الغرب كنمط للتحديث ... هذا كان سائداً وله شـــرعية فـــي القرن الماضي وعلى أساسه قامت الثورة الكمالية في تركيا، وقامت على أساسه الليبراليات في العالم العربي، والأنظمـــة الحاكمة، ولكن بعد انهيار الثورة الكمالية في تركيا وزيـــادة تغريب تركيا ووقوعها في الأحـــلاف العســـكرية الغربيـــة وانهيار الاقتصاد في تركيا، لم يراجع أحد فكرة الغرب كنمط للتحديث، ما الذي حدث؟ اشتداد الحركة السلفية في تركيـــا، تكفير كمال أتاتورك، واشتداد اليسار في تركيا كرد فعل على التغريب، والجماهير لا تدري ماذا تفعل لأنه لم يقم أحد حتى

الآن بمراجعة مشروع أو نمط التحديث الذي أخذه الإصلاح.
ربما كان الإصلاح في القرن الماضي بالنسبة للتراث القديم دفاعاً عن الهوية ضد الغرب، فالتزم بالتراث، والتزم بكل ما لدينا من أصالة في الفكر وفي الحكمة وفي العالم، ومن ثم وقف من التراث موقفا خطابيا، ومن ثم إذا وقفت أنا من التراث موقف المدافع، يكون خطئ أنا وليس خطأ الإصلاح، ومن ثم على أخذ موقف نقدي من التراث، تحليلي للتراث مبينا نشأته والظروف التي ساعدت عليه وأنوعه، وكيف استخدمت العقائد في معترك الحياة السياسية ... ربما خطئي أنا، لأنني لم أوظف جهود التنوير في القرن الماضي، في عدم أخذ موقف نقدي من التراث، ربما ليس خطأ الحركة العلمية العلمانية أنها نادت بالعلم، وبالفيزيقا وبالرياضيات، وكانت مجلة" المقتطف"تعطينا آخر المكتشفات العلمية الغربية،، واعتبار أن النظرية الداروينية، هي العلم وأنه لا شيء غيرها. وطبعاً هذه كانت صورة العلم في القرن ١٩ ولكن خطئي أنني مازلت أتصور أن العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم. العلم في القرن ١٦ جاء نتيجة نضال

طويل ضد سلطة الكنيسة وسلطة أرسطو وسلطة بطليمـــوس في الفلك، إلى وقوف غاليلي في محاكم التفتيش، إلى نيوتن، إلى العلم في القرن ١٧، إلى الميكانيكا، ومن ثم يـــأتي مـــا يسمى بالإنجاز العلمي. نحن نريـــد أن نأخـــذه ثمـــرة دون غرس، وبالتالي نقطف العلم والتكنولوجيا دون أن تتوفر لدينا الرؤية العلمية للعالم. وأن في رأيي أن أهم شيء في العلـــم ليس هو النتيجة العلمية أو القانون العلمي ولكن المـــدخل أو موقف الإنسان من الطبيعة الذي أدي في النهاية إلى الوصول إلى القانون العلمي. هذه المراجعة لم أقم بها أنا. ما العلـــم؟ هل هو النتيجة أم المقدمة؟ هل هو القانون أم الموقـــف مـــن الطبيعة؟ فنحن ننقل التكنولوجيا، ونريد أن نرسل صـــاروخاً إلى الفضاء وقمرا صناعيا للاتصالات اللاسلكية، وفي نفـــس الوقت يظل تصوري للعالم تصـــوراً أســـطورياً، تصـــورا متخلفاً، لا أعرف بالضبط ما هي علاقة الإنسان بالطبيعة.؟ وكيف أتصور الطبيعة؟ ولا أعرف بالضبط ما هي العلاقـــة بين العلة والمعلول؟ وكما أضرب المثل باستمرار، فأتصور أنني في قرية في مصـــر أو المغـــرب أو تـــونس أو ليبيـــا وأدخلت آلة حديثة جداً، تدخل من ناحية فيها برتقالا تخـــرج

من ناحية أخري معلبات عصير، تدخل من ناحية فيها بقـــرة تخرج من الناحية الأخرى معلبات لحوم مطحونة. تأكد أنـــه بعد جيل أو جيلين، أو ثلاثة أجيال في هذه القرية، بعـــد أن تتوقف الآلة ربما، أو يصيبها عطب فني أو انقطاع كهربائي، ستجد أن مجموعة فلاحين قد أقاموا فوقها قماشـــاً أخضـــر وألبسوها طربوشاً وبنوا حولها سوراً، وظلوا يذكرون عنهـــا أن هذا هو الشيخ الآلة أو الشيخ، لأن تصوراتهم للعـــالم لـــم تتغير. هناك ربط ضروري بين العلـــة والمعلـــول. هنـــاك ظواهر طبيعية يمكن السيطرة عليها من خلال معرفة قوانين الطبيعة، فلا تحدث معجزة في العالم، لكن تصورات النـــاس للعالم مازالت تقوم على الإعجاز وعلي المعجزة، فلا يوجـــد ربط ضروري بين العلة والمعلول. ومن ثم حولوا العلم إلى أسطورة، ونحن نتكلم الآن عن العلم وعن التكنولوجيا كأنهما المخلص، وكأننا نتكلم عن المهدي كمخلص، والحديث عـــن العلم والتكنولوجيا والحداثة باعتبارها مخلصاً. والحقيقـــة أن العلم والتكنولوجيا والحداثة ليست معجزة ولا أعجازا ولكـــن كما أقول تراكم تاريخي طويل، بل مشروط بموقف الإنسان من الطبيعة. وربما ليس خطأ الفكر الليبرالي عند الطهطاوي

أنه أعجب بالثورة الفرنسية وبرسو ومونتسكيو وفولتير، وليس خطأ الطهطاوي هو أنه تصور الدولة القومية في مصر وإقامة دساتير، ولكن الخطأ خطؤنا نحن أننا لم نر ربما الآثار السلبية لليبرالية على قضية العدالة الاجتماعية، ومن ثم لم نزاوج بين قضية العدالة الاجتماعية والمساواة وبين قضية الحريات، ومن ثم نشأ الإقطاع من براثن الليبرالية. أقول إذن إن مشروع الإصلاح بتياراته الثلاثة في القرن ١٩، في أهدافه التي حددها، وفي الوسائل التي استعملت، أي في الغرب كنمط للتحديث وفي النخبة كوسيلة للتحديث، مشروع جيد وحقق أهدافه، ولكن الخطأ خطؤنا نحن أننا لم نعير الأهداف طبقاً للتغيرات التي حدثت في الواقع، فاكتفينا بتغيير الوسائل. فهي ليست كبوة النماذج الإصلاحية في القرن الماضي، بل كبوتنا وفشلنا نحن في أننا لم نغير ولم نطور تصورنا.

ث.ج.: إذا سمح الأستاذ حسن حنفي أقول الآن هناك إمكانية تشخيص معطيات مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة من خلال ما آل إليه الوضع في بيروت. وما رأيناه قبل الغزو الإسرائيلي لبيروت وبعده هو ظهور نوع من النقد

لمجمل الخطابات التي كانت تدعي الحقيقة في عدة مجالات، وفي مقدمتها الخطابات السياسية، والخطابات الأيديولوجية، رغم أن هذا النقد لم يترسخ بعد، ولم يملك أدواته الواضحة. أنا اعتقد أن القول بكون الجيل الرابع والجيل الخامس هو الذي يتحمل نتائج أخطائه، هو نوع من تبرئه مشروع النهضة ككل، وباعتقادي أن المنطلق النهضوي والتحديثي في العالم العربي كله مطروح للتساؤل. (وهنا نعود لما طرح من قبل)، ما هو هذا العامل المشترك. المؤدي للإخفاقات المتتالية؟ إلا يمكن أن نبحث عن العامل المشترك بين جميع أنماط المشاريع النهضوية والتحديثية في العالم العربي ولأسباب التي أدت إلى هذا الفشل في نهاية التحليل؟ الآن، نموذج بيروت هو تكثيف لهذه اللحظة الفاشلة وللاختيارات الفاشلة في العالم العربي، ومن ثم فإن اعتبار الأجيال الأولى من مشروع النهضة قد أعطت تصورا صحيحاً ومتقدماً، وأن الخطأ يكمن في الجيل الرابع والجيل الخامس، هو نوع من الفصل بين الأجيال، بينما هناك قضايا عديدة مشتركة. إذا ما قارنا بين الطهطاوي وبين أحدث لحظة فكرية نعيشها في العالم العربي، نحس بأن هناك

خصائص مشتركة سواء في التصور للعالم أو للممارسة الفكرية أو للعلاقة بين الممارسة الفكرية والممارسة العملية، إذن ربما كان مطروحاً علينا في العالم العربي أن نذهب إلى أبعد من تجزئ اللحظات ونرنو إلى المجموع؟ أو بالأحرى، نقوم بالبحث في قوانين هي أكثر ترسخاً سواء في وعينا أو لاوعينا، في فكرنا أو في ممارستنا بصفة عامة. فتبرئة جيل وتخطئة جيل آخر ليس هو التشخيص الكافي في الإقناع من حيث ارتباط المشاريع في الوصول إلى هذا التكثيف الموجود في بيروت. كما أن الوقوف عند" المجتمع التراثي" و" التغريب" ليس كافياً رغم الإضاءات الواردة في الحديث. والخصائص (أو العناصر) هي ما يطبع هذه المظاهر الأولية التي ما نزال نتوقف عندها.

ح. حنفي: سأخذ قضية ما حدث في بيروت، هو في حقيقة الأمر ما حدث بعد الإنفاق وفرض السلام على مصر وإخراجها، ثم فرض السلام على بيروت (سوريا قادمة والأردن قادم وعصر الهيمنة الإسرائيلية قادم). هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من أجلها الآن. ربما كان عبد الناصر يخفي أعظم مما كان، بمعنى ربما كان الجدار

الأخير. فبالرغم من هزيمة ٦٧، إلا أنه قال لا مفاوضة، ولا صلح، ولا اعتراف، كان هذا يمثل نوعاً من الصمود. لكن بالرغم من وجود حرب تشرين، استعمالها عسكرياً، وسواء إدارتها سياسياً، كما يقال الآن في الصحف، ربما سنشاهد عصر الهيمنة الإسرائيلية القادمة، فما العمل؟ ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن، ما هو دورنا؟ ما هي إمكانيات التحرك بالنسبة لنا؟ ما هو رصيدنا كما وكيفا، ما هي علاقتنا بالسلطة وقدرتنا على التغيير عن مصالح الجماهير؟ الخريطة كالآتي. هناك الحركة التقدمية العربية التي تضم فصائل عديدة بما فيها الليبراليون الآن، الذين كانوا ضحية الثورة العربية في أوائل الخمسينات، فأصبحوا جزءاً من الحركة التقدمية العربية، بمناداتهم للحرية وبمناهضة الاستعمار، وبإلغاء المعاهدات المكبلة للشعوب العربية. أقول أن الحركة التقدمية العربية هي التي حكمتنا في آخر جيل، والهزائم التي نراها حالياً (وأنا هنا لا أوزع المسؤولية ولا أوزع الأخطاء ولكن هذا هو الواقع) هي بالفعل هزائمها، والحركة التقدمية العربية حاكمة في أكثر من نصف العالم العربي، قد تكون ولدت، ومعها الحق، تيارا محافظاً بري أن

للعلمانية والتقدمية والاشتراكية والقومية والليبرالية سلبياتها أكثر من إيجابياتها. فلنجرب نوعا من العودة إلى التراث، ومن العودة إلى الدين، والعودة إلى الشريعة، والعودة إلى الحاكمية، دون أن تبقى في نفس الوقت في المحافظة الدينية، لأن المحافظة الدينية أيضاً، تحكم في عديد من البلدان. وهي أيضاً تشارك بنوع من المسؤولية في هذه الهزائم. وهناك أيضاً الخليط الثقافي، الآن هناك حركة تقدمية عربية علمانية ذات خصائص متعددة، وقد تقع كلها في نفس المسئولية، وهناك رد فعل لمحافظة دينية تشتد يوماً بعد يوم، نسميها حركة إسلامية تشتد عندكم في المغرب، وشديدة في الجزائر، وموجودة في مصر وتونس وفي الشام وفي العراق وفي الحجاز، وفي كل مكان. فإذن هناك جناحان ثقافيان سياسيان تاريخيان، موجودان في العالم العربي، الحركة التقدمية العلمانية والحركة الدينية أو الصحوة الإسلامية إلى آخر ما يقال حالياُ في علوم السياسة وفي المنتديات العامة والمؤتمرات الدولية، إلى أي حد كل حركة تمثل الجماهير العربية كإحدى الأدوات الرئيسية من أدواتنا أثناء النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن موجودة في القرن

الماضي؟ كان حلم الأفغاني تكوين صالونات أيضـــاً، وكـــان حلمه ربما تجنيد الجماهير ولكنه لم يعيش ليري عدم تحقــق هذا الحلم. أقول، إذن، أن الجماهير بوجـــه عـــام مازالـــت خارجة عن إطار هذين الاختيارين، مثلا، لنفرض أن هنـــاك انتخابات نزيهة في العالم العربي، وأن هذين الجناحين همـــا اللذين تقدما: الحركة التقدمية العربية والحركة الدينية، مـــن الذي يكسب؟ أنا في رأيي هذان الاختياران لا يعبر أن حقيقة عن مصالح الأمة العربية. فلنأخذ الحركة العلمانية: الحركـــة العلمانية ينقصها، وربما ما يسمى بشرعيته الحكم، شـــرعية السلطة، بأي شيء تحكم؟ لم تنشأ لدينها نظرية فـــي العقـــد الاجتماعي حتى يمكن أن تفسر نشأة السلطة كما حدث فـــي الغرب والتي من أجلها يحكم الغرب باسم التعددية والليبرالية والديموقراطية. الذي يحكم عندنا أما نظم عسكرية أو نظـــم وراثية إيمانية، والمثقفون مضطرون ليتعاونوا أما مع هذا أو مع ذلك. كذلك الجماهير غير مستعدة لتضع قلبها مع الحركة الدينية الإسلامية لأنها محافظة، لأنها متعاونة ربما مع النظم الرجعية. فلماذا تفعل؟ فعلي الأقل مع النظم الرجعية تجد هذه الحركة اشتراكاً في العبادات وفي الصور وفي الأشكال وفي

المظاهر، (وفي تأثير الحركة التقدمية العلمانية)، فهناك نوع من الوئام وبالتالي فهي التي تغذيها. وربما الاستعمار يعلم محدودية هذه الحركة فيغذيها أيضاً. لكن الجماهير بوعيها الطبيعي غير مستعدة، كما قلت، أن تصوت في حركة انتخابية نزيهة بقلبها وقالبها مع الحركة إسلامية أو الدينية ... الخ. فماذا نفعل. أنا في رأيي، هذا هو التحدي الحقيقي، لأنها لا يوجد اختيار أمام الجماهير. أتقدم بالآتي: أنا غير مستعد على الإطلاق أن أضحي بمصالح الجماهير العربية وألا لما كنت مثقفاً، ولما كنت سياسياً. ما هي مصالح الأمة العربية وما هي مصالح الجماهير الآن؟ هذا ما نتفق عليه في برنامج قومي موحد بصرف النظر عن المداخل النظرية والأطر النظرية. مصالح الأمة العربية وتحدياتها الأساسية في تحرير الأرض، وأنا غير مستعد على الإطلاق أن أتنازل عن قضية تحرير الأراضي العربية في سبيل وهم أو خداع أو تأجيل، الذي يريد أن يجاهد لتحرير الأرض باسم الله، باسم الأمة، باسم العروبة، فليتفق مع في هذا الإطار على مشروع قومي عربي موحد: قضايا تحرير الأرض، قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، قضايا الفقر

والغني. نحن مجتمع يضرب به المثل في أقصى درجات الفقر، وقضايا الحرية والقهر، ولهذا فإن أي إنسان يتسلط على، أو يقبر تيار آخر، أو فرد آخر، أو مذهباً آخر، يقبره اليوم وسيقبرني غداً. وبالتالي فإن الدفاع عن قضية الحرية للجميع، الدفاع عن قضايا وحدة الأمة. وأن الاستعمار يفرض مشروعه علينا هو التجزئة والطائفية والحروب الأهلية، فهو يعلم أنه في الوقت الذي ستتوحد فيه هذه المنطقة سيصعب استئصالها، وأن المشروع هو وجود الصهيونية كحركة بديلة في هذه المنطقة بدلا من القومية العربية أو الإسلامية أو غيرها. القضية هي تجنيد الجماهير، وفي الوقت الذي تنزل فيه الجماهير إلى الساحة تنقلب الموازين. كان مع الشاه الجيش والبوليس والمخابرات وأمريكا ولكن مجرد نزول الماليين في الشوارع لمدة ستة أشهر في طهران انقلبت الموازين وانهار الشاه، ولم تستطيع أمريكا أن تفعل شيئاً. وهذا ما لم يحدث حتى الآن في العالم العربي. حاول النظام في مصر أن يجد أحلافاً أخرى في غير الشعب، فوجدها في إسرائيل وأمريكا، والسلام مع إسرائيل في سنة ٧٨. لكن كان ذلك بالفعل إشارة إلى أن

الجسور مع الشعب، ومع الجياع، ومع الملايين قد انقطعت، وأنه لا بديل إلا وجود أحلاف خارجية أخـرى، أقـول إذن، هناك قضايا تحريـر الأرض، قضـايا المسـاواة والعدالـة الاجتماعية، قضايا القهر والحرية، قضايا تجنيـد الجمـاهير وكيف تنزل إلى الساحة. أقول إذن، إن الاتفاق على مشروع قومي واحد ضروري تتفق عليه كل الفصائل فـي الحركـة التقدمية وبصرف النظر عن اختلاف الأطر النظرية، مادية، مثالية، دينية، قومية. وأنا غير مستعد أيضاً أن أقوم بـذلك، ولو مؤقتا، باسم العلمانية فقط، وألا قطعـت جـذوري مـع الجماهير، فلن يفهم العلمانية إلا المثقفون، لن يفهـم تحليـل العقل وتحليل الواقع إلا النخبة. وفي نفس الوقت، لما كانـت الحركة الدينية، أي الجناح الأخر للأمـة العربيـة مـازال يستعمل قال الله وقال الرسول، ومازال يسـتعمل الحاكميـة، ونظرا لغياب نظريات أخرى، فـي العقـد الاجتمـاعي، لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكميـة هـي أن الحكم لله، هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصا في الوحي، لا حكم إلا الله، وتعتمد عليها الحركة الدينيـة لكـي تقوض النظم الحاكمة ومن ثم فهي واقع. فأنا غير مستعد أن

أقول، الحاكمية ليست لله، ولكن لصالح من؟ أو لــو طبقــت حكم الشريعة، فماذا أفعل؟ هل يكون همي الأول هو رمــي الحجارة على أوجه الناس؟ قطع يد السارق، الــذهاب إلــى نوادي القمار وقلبها وإلى البارات وكسرها؟ هل هذا هو حكم الشريعة؟ مع أن حكم الشريعة هــو تحريــر الأرض،" إذن للذين يقاتلون ..."" الذين أخرجوا من ديارهم"" وأعدوا لهم ما استطعتم ..."، هو توحيد الأمة" أمتكم أمة واحــدة"" ومتــى استعبدتم الناس وقد ولــدتهم أمهــاتهم أحــراراً"، والأمــر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن لا طاعة لمخلــوق فــي معصية الخالق،" أن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم. فإن عصيت فــلا طاعــة لــي عليكم" أم في الحفاظ على الهوية؟ وقــد رددت علــى ذلــك دراستي" من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي [1]" ضــد الحركة المثالية هناك الحركة الماركســية، ومــاركس قــام بمساهمة فعلية في حركة التقدم وغير الأنظمة فــي الغــرب وفي الشرق، ومن ثم فالماركسية هي سبيل التغيير، والبعض

---

[1]دراسات إسلامية" ص ٣٤٧ – ٣٩٢، الأنجلو المصــرية ، القــاهرة ١٩٨١

يري أن الوجودية والإنسانية في الفكر الغربي، ربمـــا همـــا المخرج من أزمة تحرر الإنسان في المجتمعـــات العربيـــة، ربما يرى البعض أن الظاهراتية مثل أدونيس وغيـــره، قـــد تكون المخرج لفهم الظواهر الحية في الشعر وفي السياســـة وفي الاقتصاد والصلة بين الثابت والمتحول أو بين الماهيـــة والواقع. أقول: هذا اسميه التجديد من الخارج بمعنـــي أنـــك جئت بمذهب غربي ثم لم تنشأ الانفصال عن التراث، ولكـــن ينتهي إلى أنك أولت التراث إلى ما هو غير التراث. والـــذي يعجب مثلا بالوضعية باعتبارها أنها تحليل دقيق لاســـتعمال اللغة، ربما لا يتطلب منه الأمر أن يكون وضعيا، فمنـــاهج الأصوليين في تحليل اللغة وفي وضع منطـــق اللغـــة، فـــي الحقيقة والمجاز والمحكـــم والمتشـــابه والمقيـــد والمســـتثني والمطلق والمجمل والمبين، ربما هذه الأشياء لن تحتـــاج أن تسمي وضعية، يعني أنه من خلال تحليل الأصوليين لمنطق الألفاظ يمكن أحكام الخطاب العربي المعاصر. الذي اســـميه التجديد من الداخل هو اعتبار التراث كمدخل مسبق، وقراءة هذا التراث من زاوية واقع مصلحة الأمة حالياً. فإذا كانـــت مشكلتي هي سواء استعمال الخطاب، فعلى الأقل في دراســـة

اللغويين والأصوليين استطعت أن أجد أحكاماً، أو لسوء الاستعمال منطقاً من الداخل، منطق ألفاظ أستطيع أن أضمن به كيف استعمل الخطاب المعاصر. أنا لم أختر الوضعية المنطقية اختيار مسبقاً ولكن قرأت حاجة ملحة في واقعي. أما قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة بالحس وبالمشاهدة وبالتجربة، أرى، وأنا أعاصر هذا التفاوت الطبقي الشنيع بين الفقراء والأغنياء دون اختيار نظري مسبق، أن الماركسية هي الحل أو الاشتراكية هي الحل أو الطوباوية هي الحل ولكني أقرأ هذه الحاجة في التراث، في الأصول، في القرآن وفي السنة وفي كتابات الفرق وفي العقائد وفي النظم الإسلامية، ثم أعطي هذه الحاجة كمضمون من خلاله أستطيع أن أفسر، فإذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل،" وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات ..." أقاومها وأعيد تأويلها، وأبرز الأشياء الأخرى وأصنعها كإطار نظري.

ث.ج: ليس هناك فصل بين الأشكال الواقعي المجتمعي – التاريخي – الحضاري وبين الأشكال الثقافي. نحن الآن عندما نطرح بعض مشاكل الواقع العربي الراهن، وقد تحدث

الأخ بنيس وتحدثتم عن تكثيف هذا الواقع، وما وقع في بيروت بصفة خاصة، نتحدث فيه دائماً برؤية، لا يمكننا أن ننفصل عن رؤية وعن تحليل خاص لهذه القضية، لذلك أسمح لنفسي بالانتقال بالحديث إلى أن أسألكم، حول دعوتكم التي أعرف عنها قليلاً، وأريد مزيداً من توضيحها، عن التعامل مع التراث من الداخل، كيف يمكن للواقع العربي الراهن أن يتعامل مع التراث من الدخل؟ علما بأن التراث ليس واحداً، فهناك في التراث تيارات مختلفة، وهذه التيارات المختلفة كانت تعكس مشاريع وطموحات مختلفة للمجتمع العربي الإسلامي وقد أعطى الغلبة لإحدى هذه الاتجاهات في التراث على ما عداها.

نرجع إلى التراث، هل نريد أن نحيي المعتزلة الذين إذ خضعوا لنوع من الأبعاد ومن الإقصاء، ومن القمع لمدى وزمن طويل، مثلوا في الفكر العربي وفي الواقع العربي نوعاً من الخلط بين القمع الاجتماعي والسياسي لفئة مناهضة، وبين قمع العقلانية على الصعيد الفكري. إذن نقول بشيئين: نقد التراث النظري وفي نفس الوقت التعامل مع الواقع من داخل تراثه، أي من هذا الشيء الذي نحمله منذ

ألف سنة. فكيف يمكن أن نستفيد من التراث في تحريات وتغيير الواقع الراهن من داخل هذا التراث. ما هو التراث؟

ح. حنفي: تعبير" التراث من الداخل" هو تعبير يقابل" التراث من الخارج"، تجديد التراث من الخارج، لأننا نجد الآن، بصرف النظر عن المواقف من التراث ككل، من فيه المدخل الحقيقي والمدخل الجاد هذه المرة في حل أزمة التغيير الاجتماعي، ومنا من يرى فيه أنه قضية مؤقتة نظراً لأننا مجتمعات تراثية، ولكن بالتصنيع وبالتقدم وبالعقلانية، أي بمزيد من العلمانية تنتهي هذه القضية، فهي قضية فقط في مجتمعات مازالت قلقة في معارك التخلف والتقدم. لكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الكليين من التراث الذي يبدأ بمعالجة هذه القضية واعتبارها مدخلا جادا لحل قضايا التقدم والتخلف وقضايا التغيير الاجتماعي، فأننا نجد فيه نوعين: الأول الذي يظن، بناء على إعجاب شخصي أو على مشاهدة فعلية، في الحركة التقدمية العلمانية الغربية، أن الوضعية أو الوجودية أو الهيجلية أو الماركسية أو المثالية أو الشخصانية أو الظاهراتية، قدمت نجاحاً ملحوظاً في الغرب، فبناء على المثالية قام الغرب بالعقلانية الأوربية وبديكارت

وبكانط وهيجل ثم رد فعل الماركسية عليه، هذا مـــا يمثلـــه عثمان أمين في تأويله لكل التراث الفلســـفي الصـــوفي، ولا يتحدث إلا عن كانط أو ديكارت، أي المثالية في الواقع. أنـــا آخذ الحاكمية وأفسرها في إطار المشروع القومي، وليس في إطار التخلف والمحافظة كما فعل الاستعمار والنظم الرجعية. هكذا أوحد الشخصية القومية، أوحـــد الجنـــاحين الرئيســـيين وأقضي على الازدواجية في حياتنا المعاصر، وفـــي نفـــس الوقت أعطي الجميع الحق فـــي الأطـــر النظريـــة وأحيـــاء التعددية وإنهاء ما يسمي بحديث الفرقة الناحية، وأن هنـــاك فرقة واحدة هي الناحية، وكل اجتهادات الأمة هي الكـــافرة. ومن ثم هذا الذي اسميه الاختيار الثالث. لا أتنازل قيد أنملـــة عن المشروع القومي العربي، ولا أتنازل قيد أنملة عن تاريخ الأمة وثقافتها وروحها ونصوصها ودينها وتراثها، ومن ثـــم أقوم بمهمة التفسير والتأويل، وبالتالي أحقق وأعطي اختيارا ثالثاً للجماهير العربية في هذا الوقت، ثم اعتبـــار أن الثقافـــة ليست مجرد كتابة كتب أكاديمية وعلمية، ولكن النزول إلـــى الجماهير، والنزول إلى منتدياتها، وتكوين جرائـــد، ثـــم لات داعي للعمل السري، أنا لا أسرق، أنا أدعو، ومن ثم الـــدين

النصيحة، وأنا لست كافرا ولست عميلا ولا خائناً، ومن ثـــم فإن هذا الاختيار الثالث للجماهير، في رأيي، هـــو التحـــدي الحقيقي، ربما نضعه في إطار رؤية تاريخية للإصلاح فـــي القرن الماضي وأطوره إلى نهضة وإلي رؤية تاريخية شاملة في النقد وفي العقل وفي التحليل وفي تجنيد الجماهير، حتـــى يمكن بعد ذلك للأجيال القادمة أن أعطيها شروط الثورة.

لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي، خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظريـــة المعرفة من النصوص إلى الواقع" احتمي أبوك بالنصـــوص فدخل اللصوص" هذا ما قاله محمود درويش، أي الانتقال من النص إلى الواقع، من السلطة إلى العقل. أقول إنني مع نقـــد القديم، مع المشروع القومي، مع إيقاف التغريب، مع تجنيـــد الجماهير والالتحام بقضايا الواقع في إطـــار مـــن الوحـــدة الوطنية، وآن الأوان لننتقل من الفرقة المذهبيـــة أو حـــديث تكفير الفرق إلى وحدة وطنية في إطار مشروع قومي عـــام، مع تجنيد الجماهير، مع عدم التخلي عن روحهـــا وثقافتهـــا الوطنية كوسائل، وكحوامل للمشـــروع القـــومي، وإلا أتـــي الاستعمار وأتت الرجعية ونزعت مني الســـلاح، أنـــا أقـــوم

بعملية نزع السلاح، وفي نفس الوقت أحمي العلمانيـــة مـــن محاصرتها وجعلها فكر النخبة وتكفيرها واتهامها بأنها عميلة مرة للغرب ومرة للشرق، وبالتالي أربط العلمانية بـــالتراث القومي، وأربط التراث القومي بالمشروع القومي، وفي هـــذه اللحظة فقط أستطيع أن أقدم للجماهير، للأغلبيـــة الصـــامتة بديلات ثالثاً.

لكن ربما نحن الآن على مشارف عصر يشبه عصـــر النهضة في القرن ١٦ الغربي الأوربي الذي بدأ فيه تحـــول في نظرية المعرفة وفي نظرية صـــورة الإنســـان وموقـــف الإنسان من الطبيعة، وصلة النفس بالبدن، أي الانتقال مـــن الإصلاح إلى النهضة، من التعامـــل مـــع إصـــلاح العقائـــد وإصلاح الخلق وإصلاح التعليم وإصلاح اللغة، إلى نهضـــة اجتماعية شاملة، ترد الاعتبار للإنسان وللطبيعة، للبدن وللعلم وللقانون. أقول إذن: أن ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُري الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطي الذي كان يحدث اتفاقاً معرفياً بين الإنسان والطبيعية، وبالتالي لا حيلة لنـــا إلا المشـــاهدة والتجربة والحس والطبيعة والقانون، وبالتالي يصبح الواقـــع

عارياً من أي غطاء نظري. أتي الإنسان في عصر النهضة بجهده وبعقليته ليعطي البديل، فكانت هناك مــذاهب فلســفية كبديل للأنظمة النظرية القديمة التي تم تكسيرها. ونحن لسنا، في هذا الوضع، بالنسبة لنا ما يزال هناك وفاق بينــا وبــين الطبيعة، الطبيعة لها خالق، وأنا مخلوق، ولها بداية ونهايــة. ولا يوجد شرخ في نظرية المعرفة بيني وبين الطبيعة، فلماذا أعطي مذهباً فلسفياً والواقع لم يتعر بعــد؟ أقــول إذن هــذه مغالطة أو تعذيب للذات. إنني حتى الآن لم أبدع ديكــارت، ولا كانط، ولا هيجل، ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغطي: أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية. وهذا الغطاء العام يمنع، لا أقول خطأ أو صواب، يعني لا يعطــي حاجة لأن أقدم بديلا نظرياً يغطي البديل القديم، لكن لا يعني أنه لا ينشئ ثقافة نهضوية.

في الوقت الذي يتعرى فيه الواقع النظري تنشأ ثقافــة. الثقافة لم تنشأ إلا في محاور ثلاثة: نقد للموروث القديم وهو الذي أسميه الموقف من التراث. ثم نقد للموروث الغربــي. كان في عصر النهضة غربياً، أي الرشدية اللاتينيــة، فقــام الغربيون بتكسيرها. هذه كانت سلطة، وسلطة قاهرة، كانــت

في القرن ١٣و ١٤ و ١٥ في الغرب تقدمية بالنسبة للتصورات الأسطورية التي كانت سائدة، لكن بعد أن استنفذت الرشدية اللاتينية، بدأ الغربيون تكسيرها في عصر النهضة، ومن ثم عملوا عل إيجاد البديل للرشدية اللاتينية، فكان هناك الغرب، وهو نحن، أي الآخر. كنا الآخر بالنسبة للغرب، فبدأوا بتكسير الآخر حتى يمكن اكتشاف الواقع العلمي. من يحاول نقد الموروث والتحرر منه ومن حجة السلطة L'Argument d'autorité من أجل الدفاع عن حجة العقل L'Argument de la raison أو حجة الواقع L'Argument de la realité يكون مثقفاً الإبداع هنا، موقف، نقد الموروث، وليس إيجاداً لنظرية أو مذهب. فالإبداع في أخذ موقف من الآخر، أي أن تتحرر من سلطة الآخر أن تتحرر أولاً من سلطة الأدب القديم، ثم تتحرر عصر النهضة الأوربية من الرشدية اللاتينية. والآخر بالنسبة لنا هو الغرب. هنا نتبادل الموقف. أن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث، فكلاهما عقلية نقلية، أن أقول: قال الله وقال الرسول وقال ابن تيمية ...كما تفعل السلفية المعاصرة، هو بمرتبة أن أقول: قال سان سيمون، وقال ماركس وقال جون

استيورات ميل، هي نفس العقلية التي تري أن التقدم بـــالقول وبالنقل، مرة تحديث طالبا أن يتكلم ويصوغ عبارة لا تبـــدأ بـــ" قال" فوقف دقيقة وهو غير قادر على أن يصـــوغ هـــذه العبارة، لأنه لا يعرف المبتـــدأ ولا الخبـــر. هنـــا التحـــدي الحقيقي. هل أنت قادر على تركيب جملة اسمية لهـــا مبتـــدأ وخبر، أو جملة فعلية لها فعل وفاعل؟ إلى هذا الحد تصـــل الثقافة في التوقف.

لكن التحدي الأعظم هو هل قـــادرون علـــى التنظيـــر المباشر للواقع؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تـــراث، يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف مـــن التـــراث الغربي أو من القديم بل إنشاء تراث، كما أنشأ القدماء تراثا، وهذا هو المحور الثالث.

ث.ج: نحاول الدخول إلى النقاش من خلال مثـــال، إذا كنت سأنطلق من مثال ملموس في حديثكم، هو تجربة حركة سياسية معينة، وسبب إخفاقها الذي ترده عمليا إلـــى موقـــف الجماهير وإلى تخلف وعيها، في حين يمكننا أن نقدم فروضا أخرى من جهة أن الوعي الذي يقدم لها مـــن طـــرف تلـــك

الحركة هو وعي من وجهة نظر معينة زائف، هـذا سـبب، وسبب آخر هو شروط القمع، أي موقف السلطة، عندئذ فليس وعي الجماهير هو المختلف والمتشبث بالتراث، بل إن مـا يقدم لها ليس مما يمكن نعته بالتقدم حقاً، ولا يمكن أن تنتظر منه تغييراً حقيقياً لأوضاعها.

ثم إن الحيلولة بينهما وبين اكتساب الوعي المتقدم قائمة من طرف السلطة. في هـذا المـدخل أقـول: أن خلاصـة تشخيصكم للوضع الراهن هي أن الأزمة توجد في الـوعي وأن الأزمة ثقافية، في حين أن هناك من يعتبـر أن الأزمـة توجد في العلاقات، علاقات النـاس وأوضـاعهم الماديـة، وبالتالي الأزمة توجد في طبيعة الحكـم، طبيعـة السـلطة السياسية ومن ثم فإن المطروح ليس هو النهضة أو التنوير، وإنما هو الثورة والتغيير، ويرتبط بذلك أنكم عندما تشخصون أزمة الوعي، فتردون أزمة الوعي إلى استمرار نمـط مـن التراث في الوعي، في الحاضر، في حين هنالك من يرى بأن الوعي في الحاضر هو انعكاس للواقع المادي في الحاضـر وليس استمرار للماضي، وأن عناصر التشابه فـي الصـيغة وفي الصورة بين الوعي في الحاضر والوعي في الماضي،

لا يجوز أن توحي لنا بأن هناك عناصر تشابه في المضمون، إذ إن دلالة الأفكار لا توجد في صورها ولك نفي وضعيتها المختلفة، دلالتها المختلفة، إذن التشابه الصوري لا يجوز أن يكون دليلاً على التشابه في المضمون هكذا تقع في مشكل آخر هو: ما هو جذر الإنسان؟ أعتقد أن من احتقار الإنسان أن نختصره في التراث. ذلك أن الإنسان، كيفما كان، قادر على أن يصنع من نفسه ما يريد، وبالتالي أن يتجاوز، ليس فقط، ما الأجداد من تراث، بل وأن يتجاوز شروط التاريخ الواقعي، أي شروط معاشة نفسها.

ح. حنفي: هذه الأسئلة في الصميم، أرجو أن أستطيع الإجابة عليها بمثل هذا الوضوح. أن وعي الجماهير ليس هو المزيف، لو تركت الجماهير لحالها لأفرزت طليعتها ولاستطاعت أن تأخذ حقوقها بيدها.

أنا أحيانا أتكلم مع البسطاء وأتعلم منهم، وأنزل إلى قري مصر لأتعلم من الفلاحين. أعطي مثلا: ونحن في مؤتمر الإسكندرية في أغسطس ١٩٦٦ كنا نناقش عبد الناصر في الأوضاع العامة للبلاد، كنا ممثلين عن الدارسين في فرنسا آنذاك، وكان هناك ماسح أحذية يأتي لمسح الأحذية

للطلاب سألته: ما رأيك في الاشتراكية؟ فقـال: يـا أسـتاذ الاشتراكية للناس اللي فوق. وهذا واقع الاشتراكية كما كانت في مصر، لأنه لم يتغير نظامها نحو الاشتراكية، ولكن تغير الذين كانوا يأخـذون المرتبـات وآلاف الجنيهـات باسـم الاشتراكية، والاتحاد الاشتراكي. على أية حال، أقول: لـيس وعي الجماهير هو المزيف ولكن حتى الآن ربمـا الخـلاف بيننا وبين السلطة مازال يصاغ في قضية الصـراع علـى السلطة، وأننا نريد أن نكون بـديلاً للأنظمـة القائمـة. إن الصراع بيننا وبين السلطة ليس معارك التقـدم والتخلـف، ولكن هو صراع على السلطة. لذلك أنا أترك قضية السلطة، فليحكم من يشار، وما أكثر الحكام، ولكن الذي يغير الواقـع قيد أنملة هو الذي يحكم بالفعل، الذي يدخل في قلب الجماهير هو الذي يحكم بالفعل. أنه الذي يحكم بالشرع وبما قـال الله وقال الرسول والله أكبر والذي تسـتعمله السـلطة القائمـة كوسيلة للتحكم فينا. بل قد تتحمـل السـلطة حزبـا ثوريـا ماركسيا إلى أقصى درجة، وتقبل به، وتدعمه وتعـين لـه رئيسا يصاهر الحاكم أحياناً، وقد تقبل السلطة أيضـا بكـل علماء القرويين، والأزهر، والزيتون، وتمد لهـم الأوسـمة

والعمامات، ولكنها لن تقبل عالماً من علماء الدين يخدم مصلحة الجماهير، لن يسمح النظام أن يكون هناك دين ثوري، أن تكون هناك حركة تقدمية إسلامية. حركة تقدمية، نعم، لكن علمانية، وحركة الإسلامية فلا، فقط محافظة، ولكن وجود حركة تقدمية إسلامية فهذا لن يسمح به، لأن هذا هو البديل الوحيد. أقول إذن إن الجواب على سؤالك الأول في قضية وعي الجماهير والسلطة نؤجله وليحكم من يشاء فليحكم الماركسيون، أو الليبراليون، أو الناصريون أو المحافظة الدينية، ولكن الحكم الحقيقي هو لمن يطوع الجماهير، لم يبلور وعيها، لمن هو قادر على إعطائها ما يسمي بنظرية أو بإيديولوجية، حتى تستطيع أن تمدها بتصورات للعالم وبموجهات للسلوك، وبالتالي، فالتحدي الحقيقي لنا هو السلطة. هل السلطة هي من لديه البوليس والجيش وأجهزة الأمن ووسائل الإعلام، أم أن السلطة هي من يحرك الجماهير ويجندها ويحزبها، أي ما يسمى بثقافة الجماهير La Culture des Masses وهنا، أنا أدخل، كيف أستطيع أن أعطي هذه الجماهير، أن أسيطر عليها وأن أكون كالسمكة في الماء معها، بالرغم من وجود أجهزة الإعلام

والقمع؟ في المستقبل القريب، بعد بيروت، ربما يتفجر الغضب في قلوب الجماهير العربية من حيث لإنشاء. أنا كنت أفكر البارحة في الآتي: قد تكون هزائمنا في بيروت، والاستسلام في مصر وسوريا والأردن، مقدمة فيما بعد لثورات أخرى، ليس على نمط الانقلابات العسكرية. ومن ثم هذا هو التحدي الحقيقي للمثقفين العرب أي الاستعداد لثورة قادمة.

فيما يتعلق بقضية التغيير عن طريق الفكر والواقع والواعي، أقول: وعيي أنا ليس هو الوعي الفردي بل هو الوعي الاجتماعي السياسي مضافاً إليه الوعي التاريخي وهذا هو الذي أقول أنه مساهمتي في الحركة التقدمية العربية. إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فأهم دروس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. حتى لو كنت ماركسيا فإني ماركسي شاب، معنى ذلك أنني مازالت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هي النقلة الحقيقية لمجتمعنا، الهيجلية أي المثالية، أي المحافظة الدينية، عندنا، تتحول إلى مثالية مطلقة، وهذا هو

ما حاوله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أي الانتقال من الدين إلى الإنسانية والوعي الفردي. هذا انتقال طبيعي، وهذا ما فعله عثمان أمين والطهطاوي ولطفي السيد والعقاد وطه حسين، أي من الدين إلى المثالية. لكن أين الانتقال من المثالية إلى العالم الحسي كما فعل فيورباخ؟ لم يحدث لدينا هذا حتى الآن، وأين الانتقال من فيورباخ، الذي تعامل مع الأفكار من أجل اكتشاف الواقع ودراسة الاغتراب والتشيؤ إلى آخر هذه الأشياء للدراسة، من نقد الفكر الديني إلى دراسة الهيكل والأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ هذا لم يحصل بعد، وأقول إذن، نخطئ عندما نضع ماركس الناضج قبل ماركس الشاب، نخطئ عندما ننتقد الإيديولوجية الألمانية قبل أن نؤسس الإيديولوجية. نحن ننقد كل شيء نحن ننقد الأفكار، أفكار العائلة المقدسة، الإيديولوجية الألمانية، ونهضة ألمانية وأفكار الوحدة والقومية وهذه الأشياء التي كانت تحرك الجماهير الألمانية. ونحن ننقد ثورة ٤٨، قبل أن تحدث لدينا ثورة ٤٨، أي التغيير عن طريق الأفكار. أقول إذن بالرغم من أنني على وعي تام بمحدودية الإنسان والوعي الفردي، والانتقال بذلك من الوعي الفردي

إلى الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، إلا أنني مازلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر أن لم نربطه بالوعي التاريخي.وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية أن تعيه، أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي، ربما لن نرى الثورة الاشتراكية والمجتمع الاشتراكي الثوري، وربما لن نرى تحرير فلسطين، ولكن على الأقل فلنمهد له، ولنضع له شروطاً وقواعد. تأسيس إسرائيل في ٤٨ كان رؤية، والصهيونية تعمل بهذا الوعي التاريخي منذ أواسط القرن الماضي للصهيونية السياسية عند هرتزل ١٨٧٨٧، إلى وعد بلفور في ١٧، إلى محاولات الهجرة الأولى من ثورة ٣٦ إلى ٤٨ إلى ٦٧ إلى ٧٣ إلى ٨٣ أقول إذن، الوعي التاريخي قد يكون القوة الحقيقية في الصهيونية. وما الصهيونية السياسية إلا ظاهرة. أما الشعار الإسرائيلي الحقيقي فقد تجلي عندما كان يقابل يهودي يهوديا آخر في الغرب ويقول له: سنتقابل في العام القادم في أورشليم، أي الإعداد للمستقبل. أقول إذن، إن الوعي التاريخي لا يقل أهمية عن الوعي السياسي، وكلاهما تصوير للوعي الفردي، أنا لا زلت أتكلم

في الوعي، لأني أريد أن أطور المثالية إلى وعي اجتماعي. وأتعامل مع الحرية التقدمية العربية لأني أريد أن أطورها وأعطيها رؤية تاريخية أي أن أزواج في وعينا بين الوعي السياسي والوعي التاريخ. أقول إذن، أنا على وعي تام بأهمية هذا الصراع بين البنية الفوقية والبنية التحتية، ولكن نظرا لأنني من مجتمع تراثي، ونظرا لأنني خارج من إصلاح مثالي لأطوره إلى إصلاح اجتماعي، ونظرا لأنني مازلت أمثل الحركة العلمانية العربية بالأفكار الرئيسية بما فيها الماركسية،/ فأني أطرح أولويات وأسبقيات.

ث. ج. يمكن القول بأن الوصول إلى ثقافة الجماهير هو فقط عودة بلغة أكثر تقدماً لهذه المرحلة السابقة التي هي حتى الآن قابلة للنقاش، وليس باعتبارها مسلمة من مسلمات النهضة العربية الحديثة، هنا نحدد هذا السؤال. كيف يمكن أن نتقدم في شروط لم تساير الفكر النهضوي ولم تجعل منه فكرا قابلاً للاستمرار في الواقع؟

ح. حنفي: في حقيقة الأمر أن كل جيل يصوغ مشروعه طبقاً لتصوراته وطبقاً لظروف عصره، قراءة القدماء وقراءة التجارب السابقة مهمة، لكن بالنسبة لي أنا أعطي أداة جديدة

للتحليل وهي التي أسميها أحياناً أداة مزدوجة، الأولى، التعرف على المكونات الثقافية للجماهير، لأن ثقافة الجماهير العامة وتراثها هو الذي يقوم بالبديل الحالي لمحو الأمية. والثانية، التعرف على التحديات الرئيسية للعصر.

ولكن في الثقافة، ما هو التحول الذي يمكن أن أحدثه أنا في ثقافة الجماهير حتى أحولها إلى ثقافة ثورية تستطيع أن تكون البديل للأيديولوجية السائدة، وفي نفس الوقت البديل عن الأمية إلى أن نمهد كل الوسائل في القراءة والكتابة والتعليم؟ وثقافة الجماهير قد تكون أيضاً بديلاً لمحو أمية المثقفين الذين حصلوا على الدكتوراه في العلوم السياسية وغيرها. الأمية هي واحدة، أما أمية القراءة والكتابة أو أمية الحاصلين على الدكتوراه في العلوم السياسية والاقتصادية والقانون، أنا أعطي البديل الآتي وهو التنظير المباشر للواقع، أعني المشروع القديم لعصر النهضة، الأفغاني رأي أحواله الأمة وصاغ مشروعاً (بصرف النظر عن الصياغات المتعددة لهذا المشروع من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الأخوان) أنا أبدأ من واقع فيه بعض الايجابيات وفيه بعض الثغرات، وعندي وسائل أكثر للتحليل

من الأفغاني، فالأفغاني شيخ خطيب، وأنا عالم محلل، ولكن قدراتي على الصياغة قد تكون أكثر أحكاماً، وأكثر منطقية. لدي التنظير المباشر والثقة في الإبداع وفي نفس الوقت أعطي وسائل كبيرة للتحليل. بل أنا قادر، لكن هذا مطروح على العلوم السياسية والاجتماعية مثلاً: في قضايا العدالة الاجتماعية والمساواة، المس قضية الدخل القومي، كيف يتم توزيع الدخل القومي، كعالم اقتصادي تماماً، ما هي خريطة توزيع الدخل القومي. وأنا جالس في مقهى بمراكش سألت بعض الأخوة التقدميين، ما القضية بالنسبة لكم؟ قالوا: الحرية، وقلت ما القضية بالنسبة للناس فقالوا: الفقر. في رأيي تفشل الحركة السياسية حين تكون قضيتك أنت مخالفة لقضية الجماهير. أنا هنا أعيد المشروع السياسي ومنها قضية الفقر. هذه القضية لم أجد حتى الآن دراسة في توزيع الدخل القومي في المغرب. وأرى بعيني رأسي السقوف المزركشة في البلاط العربي الذي تصرف فيه الملايين والملايين، وأرى بأبواب فاس الفقراء وأرى الشحاذين، والذين يجوعون، والذين لا يأكلون.

لو كنت زعيم حزب سياسي لجعلت قضية توزيع الدخل أو العدالة الاجتماعية ليس كنظرية سياسية في الاشـــتراكية، بل كواقع عيني حسي. أقوم بدراسة اقتصادية علميـــة فـــي المغرب، وعليه أقيم تحليلي السياسي. كذلك ما هـــو الرافـــد الأساسي للثقافة في المغرب، من يحركه؟ الناس، وأنا أفكـــر في ذلك ليل نهار، ما هو الرافد الأساســـي، وربمـــا الأمـــر يختلف في المشرق، لكن هنا ما هو الرافد الأساسي للوضـــع الثقافي في المغرب؟ الإســـلام، الوثنيـــة؟ بقايـــا الاســـتعمار الفرنسي؟ نجد الإسلام أحياناً بترك مكانه للوثنية المغربيـــة، قبل الإسلام. الوثنية ليست اتهاماً، أي الأعراف القبلية. هـــذا تحد حقيقي للعمل السياسي. حتى تستطيع أن تســـيطر علـــى الجماهير فأنت في جمالها. أما أن تقرأ الماركسية والماديـــة الجدلية والكيف والكم، هذه الأشياء تستطيع أن تفعلهـــا إلـــى الأبد بينما الناس يركعون ويقبلون الأيدي. إذن مشروعي أنا هو البداية بالوعي التاريخي، وبالواقع المباشر والقدرة علـــى تنظيره، وصياغته صياغة علمية وتحليلـــه ســـواء لخدمـــة النواحي الثقافية المحركة، كنـــزع الســـلاح مـــن الخصـــوم والاستعمار والرجعية واستعمله في صفي، أو في نفس الوقت

للثقة بالقدرة على صياغة نظرية تكون هي البديل المؤقت، وتجاوز مشروع النهضة، لذلك فأنا مستعد للتغيير ومستعد للحوار مع الآخرين. في رأيي، هذه هي النظرة العلمية للواقع، وقد يكون عيبنا الأساسي هو البداية من المسلمات بدعوى سد النقص المسبق.

د- العقل العربي وحدة القادر على صنع المعجزة:

أطروحتك الأساسية:" مناهج التفسير، محاولة في أسس المعرفة تكاد مجهولة في الوطن العربي. صدر مؤخراً القسم الثالث منها في مجلد خاص (بالفرنسية) كيف بدأت هذا المشروع الفلسفي[1]؟

---

[1] المستقبل : السنة ٤ ، العدد ١٧٦ ، تموز / يوليو ١٩٨٠

القاهرة : من خالد النجار

وقد صدر الصحفي حديثه بالنشرة الآتية: حسن حنفي مكروه في أمريكا والغرب الأوروبي ومغمور في منطقتنا العربية. نشر دراسات باللغتين الفرنسية والإنجليزية حول تحديث الفكر والمجتمع الإسلاميين كما كتب في العربية وترجم إليها بعض كلاسيكيات الفلسفة الغربية من خلال منظور واحد هو نقد التراث العربي =

هذه الرسالة معروفة في الخارج في إنجلترا وفرنسا وأمريكا وقد أشار إليها المستشرق جاك بيرك في كتابة" لغات العرب في الحاضر" باعتبارها إحدى المحاولات الرصينة لإيجاد لغة جديدة يعبر بواسطتها عن مضمون قديم. وعندما قرأها" اتيان جلسون" (مفكر فرنسي) قال:" لأول مرة في حياتي أري علم التفسير يستعمل لغة الوعي، والدين يعبر عنه بلغة جان بول سارتر" نشأ هذا الموضوع وأنا طالب بالجامعة عندما كنت أفكر في أحوال المسلمين الحاضرة أيام انتسابي لجماعة الأخوان وقراءاتي لسيد قطب والمصلحين الدينيين وفي نفس الوقت خلال معرفتي بالفلسفات الغربية خاصة المثالية عند ديكارت وكانط، وسماعي لأول مرة عن" الذاتية" عند" محمد إقبال"، ونقد المسلمين للمنطق اليوناني وتأسيسهم لمنطق خاص بهم وسماعي عن" الظاهرية" كمنهج للوعي.

=

واكتشاف هوية الشخصية العربية في تفاعلها مع " الآخر" التقت المستقبل بحسن حنفي وكان معه هذا الحوار.

وعندما وصلت إلى فرنسا في تشـــرين الأول/ أكتـــوبر ١٩٥٦ وهو نفس العام الذي تخرجــت فيـــه مـــن الجامعـــة المصرية كتبت بحثا بعنـــوان" المنهـــاج الإســـلامي العـــام" عرضت فيه لمشروع إقامة منهج جديد إسلامي له صورتان: واحدة ثابتة وأخرى حركية. وتشمل الثابتة التصور والنظـــام بينما الحركية الطاقة والحركة. وقـــدمت المشـــروع كبحـــث لدكتوراه الجولة. قرأه الفلاسفة الغربيون فقالوا هـــذه فلســـفة مثالية تريد ضم ديكارت وكانط لأنه يبدأ بالشعور ويريـــد أن يحل مشكلة القبلي والبعدى ولكنهم لا يدرون ما صلة ذلك بما يسمى بالمنهج الإسلامي. فهم فلاسفة وليسوا مستشرقين ثـــم قرأه المستشرقون:" برنشفيك" و" لاووست" و" ماســـينيون" و" هنري كوربان" فقالوا: صحيح أنه به إشارات للإسلام ولكنه أقرب إلى الفلسفة منه إلى الإسلام، وهم مستشرقون وليســـوا فلاسفة. قال" كوربان": هذه مشكلة التأويـــل أدرســـها عنـــد الشيعة الإسماعيلية وقال" ماسينيون":" هذا علم أصول الفقـــه أدرسه عند أهل السنة. أنت عمرك ٢٠ عاما فلمـــاذا تـــتكلم وكأن عمرك ٨٠ عاماً، أدرس علم أصول الفقه كما أوصـــى بذلك" مصطفي عبد الرازق" وقد تم ذلك بالفعل عندما أعدت

بناء هذا العلم واكتشفت فيه نظرية الوعي التاريخي: (مناهج الرواية) والوعي التأملي: (التحليل اللغوي)، الوعي العملي (أحكام السلوك). وبالتالي حاولت تأصيل ما يحتاجه جيلنا من اكتشاف للإنسان المعاصر كتاريخ ومعنى وعمل.

ماذا أردت أن تقول لبني عصرك من خلال هذا الكتاب؟

هذه مساهمة في حل أزمة المنهجية التي نمر بها دعوت فيها إلى اكتشاف الطبيعة محاولاً إعادة بناء تراثنا الديني القديم على أساس الطبيعة، والعقل، والحرية، والفردية، والجماعية، والتقدم. وهي الأفكار التي أصبحت في ما بعد عنواناً لعصر التنوير العربي الذي بدأناه منذ القرن الماضي مع رفاعة الطهطاوي وشبلي شميل وجمال الدين الأفغاني والتي تخلينا عنها في هذا القرن مع نظمنا العسكرية واتجاهاتنا الخرافية.

في بحثك الذي تقدمت به إلى مؤتمر" لوفان" الفلسفي" ثيولوجيا" نستشف موقفاً ديكارتيا جديداً ... إذ تضع الإنسان أمام نفسه وفي مواجهة العالم؟

مازلت أعتقد أن التقدم لن يحدث في حياتنا أن لم يحدث تحول في حضارتنا وبالتالي في عقليتنا من التمركز حول الله

إلى التمركز حول الإنسان. لقد استمر الصراع بين التيـــارين حتى القرن الخامس الهجري بين الأشعرية والمعتزلة ولكـــن الأشعرية انتصرت في فكرها بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية. وقد حاولت حركاتنا الإصلاحية الأخيرة على استياء منها ومن دون جـــرأة كافيـــة إحيـــاء التـــراث الاعتزالـــي (العقلاني) ولكن للأسف بعد أن بدأه الأفغاني هـــبط إلـــى النصف مع محمد عبده ثم إلى نصف النصف مع رشد رضا ثم استمر في الهبوط حتى التلاشي كلية في فكرنـــا الـــديني المعاصر. وبالتالي فإني أنقد التصور الهرمي للعالم، التصور المركزي، التصور الرأسي، وأقلبه إلى تصور أفقـــي يضـــع الإنسان بين الأمام والخلف، بين التأخر والتقدم مـــع أخيـــه الإنسان في التاريخ وليس بين الإنسان و" الآخر" وقد يكـــون العيب الأساسي في ثوراتنا العربيـــة المعاصـــرة هـــو فـــي محاولاتها تغيير مجتمعاتنا وتحقيـــق أهـــداف الثـــورة مـــن مناهضة الاستعمار والإقطاع والصهيونية والقضـــاء علـــى التخلف بنفس التصور الهرمي، المركزي، الرأســـي للعـــالم بحيث انتهت إلى ديكتاتوريات عسكرية، ذلك لأننا لم نكتشف الإنسان بعد كقيمة مطلقة مستقلة. نحن نؤمن بـــالله وتضـــع

الأرض ونكمم الأفواه وكما قال الشاعر محمـود درويـش:" أبوك احتمى بالنصوص وجاء اللصوص".

وقد كتبت في ذلك مقالا في قضايا عربية منذ أكثر من عام عن الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فـي وجداننا المعاصر.ألا تري وراء ذلك غيـاب أيـة معرفـة فينومينولوجية (ظاهرية) في ثقافتنا؟ فالمعرفة ظلت عنـدنا مدرسية تلقينية ... كلمة الجماعة لا كلمة الفرد المنبثقة عـن الحرية ... فالواحد منا يتعلم تلقينيا ويظل في العمق خرافياً!

لسوء الحظ نحن نمر بفترة تاريخية محددة لـم يحـاول أحد الكشف عنها وتشخيصها وتحليلها رغم وضوح معالمها وتشابهها إلى حد كبير مع أوائل السادس عشر فـي الغـرب أعني مرحلة التحول من الإصلاح الديني إلى النهضة وهـو ما أدعو إليه باستمرار على أنه مهمة جيلنا.

لقد مررنا بعصر الإحياء كما حدث فـي الغـرب فـي القرن الرابع عشر. وحاولنا الإصلاح الديني كما فعل الغرب في القرن الخامس عشر. ثم تهنا بعد ذلك. ولم يحاول أحـد حتى الآن إقامة عصر نهضة يتمثل أساساً في نقد المـوروث القديم. وهذه هي الأزمة. فبالرغم من وجود طاقات علميـة

هائلة متخصصة مهنية حرفية إلا أنها منقولة أما عن القدماء أو من المعاصرين وأعني بهم الغربيين فأصبحنا ننقل العلم، دون أن نؤسس العلم، وأصبح تخصصنا في اتجاه وحياتنا في اتجاه آخر. فلا ضير أن يكون الإنسان عالم ذرة أو اقتصاد أو فيلسوفا وضعياً أو ماركسيا ويؤمن في الوقت نفسه ببركة آل البيت وينتظر الفرج من ليلة القدر. لذلك أحاول أن أبدأ عصر نهضة حتى أحدث التطور من الداخل مبتدئاً من نقد الموروث القديم ومعتمداً على التجربة والمشاهدة وتحليل الواقع الذي هو محك ومقياس صدق المنقول القديم أو عدم صدقة. وعلى هذا النحو تتحقق وحدة الشخصية في حياتنا ونكون أكثر قدرة على المساهمة في الحضارة العالمية إبداعاً لا نقلا.

كيف تجد الفكر العربي اليوم بعد قرن ونصف مما يسمى بعصر النهضة؟ ألا تراه تيها أيديولوجيا؟

الفكر العربي اليوم لسوء الحظ ورث نهضة رائدة من القرن الماضي ولكنه لم يحافظ عليها أو يطورها فقد بدأ الفكر العربي بروافد ثلاثة:

١- الإصلاح الديني الذي بدأه الأفغاني بقوة وصلابة والذي تلاشي في الجماعات الدينية المعاصرة وسيادة الدين الشعائري الجدلي المتحجر والمظهري.

٢- الاتجاه العلماني الغربي الذي بدأه بوضوح وجرأة" شبلي شميل" و" فرح أنطون" و: نقولا حداد" و" ويعقوب صروف" و" ولي الدين يكن" داعين إلى العلم والعقل والطبيعة والحرية والديمقراطية والاشتراكية والتقدم آخذين بالتحليل المادي ولكنه للأسف انتهى على يد" إسماعيل مظهر" وسلامة موسى لأنه لم يخرج من تراث الأمة، وكان كالبالون المنتفخ الذي يسهل ثقبه فيتلاشى.

٣- الاتجاه الليبرالي السياسي الاجتماعي الذي بدأه" الطهطاوي" و" خير الدين باشا التونسي" و" لطفي السيد" و" طه حسين" و" العقاد" داعين إلى تأسيس الدولة الحديثة على نمط الليبرالية الغربية أي النظام البرلماني المتعدد الأحزاب. ولكن للأسف انتهي هذا التيار أيضا بعد الثورات العربية التي قام بها الضباط الأحرار في الخمسينات.

بتوقف هذه الروافد الثلاثة أصبح الفكر العربي خاوياً فارغاً ولم تظهر في جيلنا إلا المحافظة التقليدية التي تعبر عن حقيقة المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا.

الفكر العربي كما وصلنا ليس بريئاً هو الآخر من الأيديولوجيات الاستعمارية لقد ناجيت في كتابك" قضايا معاصرة" إلى قيام حركة استغراب – في مواجهة الاستشراق – فأية قراءة نقدية للتراث العربي وما عي مبررات هذه الدعوة اليوم؟

حرصاً على الأصالة ودفاعاً عن الثقافة الوطنية وتحريراً لعقليتنا المعاصرة من تقليد الغرب وفي نفس الوقت بعد دراستي للفلسفة الغربية وإدراكي أسطورة عالمية الثقافة الغربية أحسست أن من واجبي الوطني بالنسبة لنا والعلمي بالنسبة لهم تحجيم الغرب ورده على حدوده الطبيعية لأمرين:

الأول: إفساح المجال للإبداع المحلي للشعوب غير الأوربية وسيعقد في الكويت في تشرين الأول/ أكتوبر القادم مؤتمر حول هذا الموضوع.

الثاني: كتابة تاريخ الوعي الأوربي من وجهة النظر غير الأوربية عن تمركزها حول ذاتها وحتى لا تصبح مرادفة للتاريخ العالمية. مثلا في دراسة مصادر الوعي الأوربي يركز الأوربيون على ثلاثة مصادر: اليوناني والروماني واليهودي المسيحي في حين أن المصدر الشرقي في مصر وإيران والصين والهند يمثل رافداً أساسياً في الوعي الأوربي. وإذا أخذنا ما يسمى بالعصر الوسيط الأوربي فإننا نجد القرون السبعة الأولى هي فترة الخلط والصراع بين الفرق الدينية المختلفة. يمكن لحضارتنا أن تساهم في التحقق من صدق هذه الاتجاهات خاصة في ما يتعلق بطبيعة المسيح وجوهر الدين. وفي القرون السبعة التي تلت ذلك استطعنا نحن أن نكون نموذجاً لتحديث الغرب وهو العصر الذهبي بالنسبة لنا وعصر الظلام بالنسبة لهم. وفي العصور الحديثة للإصلاح الديني في القرن السادس عشر والعقلانية في السابع عشر والتنوير في الثامن عشر والعلمانية في التاسع عشر نستطيع أن نتلمس آثارهم في دفع عجلة التقدم. فإذا وصلنا إلى القرن الحالي وأزمة الغرب الخالية وبداية نهضة الشعوب غير الأوربية وبرؤية مستقبلية

نستطيع أن نقول إذا كان للوعي الأوربـــي مكـــان الريـــادة والصدارة في القرن الخمسة الأخيرة فإن وعي الشعوب غير الأوربية بذاتها وما سمي في فترة المد الثوري العربي بالكتلة الآسيوية الأفريقية فإن الشعوب المتحررة سرت الريادة فـــي القرون التالية وربما يعوج مركز الثقل الحضاري من جديـــد إلى الشرق.ألا ترب أن الغرب ليس مجرد مستعمرة فقـــط، فهو مستهلك كذلك على جميع أصعدة حياتنـــا ... وبالتـــالي صار له وجود على مستوى؟أجسادنا وبالتالي على مســـتوى اللاوعي ... فكثير من حالات الثورة تأتي نتيجة تقبل أبـــوي له على مستوى اللاوعي؟

هناك شيئان: الأول هو أن الاكتشافات العلمية الغربيـــة وما نتج عنها من صناعات واختراعات في الحقيقـــة ليســـت وليدة الغرب بل نتيجة تراكم تاريخي طويل ساهمت فيه كـــل الحضارات الإنسانية غربية وغيرها. ويظهر ذلك بوضـــوح في الترجمات اللاتينية للإسهامات العربية. ولا يوجد عـــالم غربي في عصر النهضة الغربي إلا وقد تتلمذ على نظرائـــه العرب المسلمين. فنحن عندما نعيش بأجسادنا في اختراعات

الغرب وتطبيقاتها فإننا نجني ثمرة ساهمنا في زرع شجرتها وهو الذي يسميه" أنور عبد الملك" فائض القيمة التاريخي.

ثانياً: التغريب بتجاوز الجسد إلى ما هو أخطـــر وهـــو الروح أي مقولات التفكير والتصورات للعالم وأنماط السلوك وتثبيت الأهداف وهذه لا يمكن أن تكون عالمية بل خاصـــة بكل شعب فإذا تسرب الغرب من خـــلال ثقافتـــه ومقولاتـــه وتصوراته إلى روحنا قضى فينا على الثقافات المحلية وعلى الإبداع وجعلنا مقلدين له كما يحدث الآن الغزو الاقتصـــادي ثم إلى السيطرة عن طريق الأحلاف ومناطق النفوذ وبالتالي إذا كان الاستعمار قد نقل نفسه من الغزو العسكري، وإلى ثم الاستعمار الثقافي عن طريق التغريب فإن الأخطر الآن هـــو القضاء على الثقافات الوطنية وإنكار أبداع الشـــعوب غيـــر الأوربية بإفراز نظريات عديدة.

مثل الصدمة الحضارية من أجل الإيحاء للشعوب غيـــر الأوربية باليأس والحكم عليها بالتخلف إلى الأبد. فالغرب في ثقافته وروحه الدفينة حتى في اتجاهاته الليبرالية الدفينة يقوم على عنصرية حضارية تدفعه ولا يستطيع أن يهرب منهـــا لأنه يشعر أن حضارته كانت الرائدة لعـــدة قـــرون. ولكـــن

التحرر الوطني للشعوب خاص بتلك التي سيطرت على ثرواتها الطبيعية وفرضت نفسها عل الصعيد العالمي: ثورة إيران وتحديها لأمريكا كل ذلك قد يساهم في التخفيف من حدة الشوفينية الغربية.

في مشروعك الفكري كانت اللحظة البرجوازية في الفكر الغربي مهمة عندك وخاصة موقفها من النص الديني. فقد درست اللاهوت الهيجلي وترجمت كتابات" ليبنتز" و" ليسنج" حول الدين ... لماذا التركيز على الحضور الإلهي في التاريخ؟

بالرغم من كل ما يقال من نقد للبرجوازية خاصة إذا كان في ذهننا النقد الماركسي فإنها قد قامت بجور تحديثي في المجتمع الغربي فنقلته من مرحلة الدين والكنيسة والعقائد والآخرة والإيمان والخطيئة والخلاص إلى مرحلة العقل والإنسان والمجتمع والحرية والدنيا. مثلا استطاع" هردر" مؤسس فلسفة التاريخ أن يحول العناية الإلهية إلى قانون للتقدم. كما استطاع" هيجل" أن يحول التثليث المسيحي إلى جدل تاريخي. فالانتقال من الدين إلى العقل أو من الإيمان إلى الفلسفة انتقال مهم وحاسم حين يمكن تحقيق انتقال ثاني

من العقل والفلسفة إلى الطبيعة والعم. ونحن في مرحلة مشابهة من أجل نقل عقائدنا القديمة إلى مرحلة اكتشاف الإنسان والتاريخ والطبيعة عن طريق تأويل الدين وتفجير طاقاته حتى نستفيد منه. فإذا. حدث ذلك أمكن أحداث النقلة الثانية من الفلسفة إلى العلم وهو ما يراه عبد الله العروي من إعطاء دور للطبقة المتوسطة في المجتمعات العربية التي يناط بها التحديث. ويخطئ الماركسيون عندما يتصورون أنه يمكن الانتقال من المثالية إلى المادية قبل الانتقال من الدين إلى المثالية.

هذا يجرنا إلى الثورة الدينية في إيران، لقد ذهبت إلى إيران كمفكر يعيش تاريخه المعاصر، ونشرت وقدمت كتاب" الحكومة الإسلامية" ألا ترى أن الحماس العربي لهذه الثورة مبالغ فيه ... ولأن العربي لم ينجز ثورته فهو يسقط على الثورة الإيرانية كل رغباته التاريخية المكبوتة وإحباطاته المتتالية؟

هذا صحيح ولكن لا بد من تجاوز مرحلة الإسقاط إلى مرحلة الإثراء المتبادل، فالثورة الإيرانية تجديد لشباب الثورة العربية وأحياء للناصرية واعتزاز بالقومية العربية وتأكيد

على الهوية الإسلامية وتحد للغرب والشرق وتجنيد للجماهير. وهي زعامة لا تقبل المساومة، ودين يتحول إلى ثورة وتقدم وتحرر وبالتالي يمكن أن تكون درسا لنا من أجل إخراج الدين من بوتقة الشعائر والعقائد إلى ميدان الثورة والتغيير الاجتماعي، وأيضاً من أجل نزول الجماهير العربية إلى الساحة لتقرر مصريها بنفسها دون أن تترك مصائرها بيد الحكام ومن أجل الاستمرار والتأكيد على إعداد الأمة ضد الاستعمار والصهيونية وتسلط الإقطاع والتخلف. ومن ثم يجب أن ننتبه إلى محاولات الاستعمار للوقيعة بين الثورة الإيرانية والثورة العربية. وما زال الشعار هناك" الطريق إلى القدس يمر بطهران" و" إيران اليوم وغدا فلسطين" وعندما كنت في زيادة الإمام الخميني منذ عام كنت سعيدا للغاية عندما كان الناس في الشوارع ينادونني بـ" الفلسطيني".

هـ- ظاهرة العرج الحضاري (*):

١- متى تصبح فلسطين قضية شعوب،لا قضية حكام؟

تؤرقني" كبوة الإصلاح" فمنذ الأفغاني، والطهطاوي، وشبلي شميل وهم رواد النهضة التي ظهرت في القرنين الماضيين والتي كانت لها أبعادها الدينية والاجتماعية والعلمية، مررنا بأربعة أجيال، حاول كل منها أن يفعل شيئاً ولكنه سرعان ما يكبو. وظلت الأجيال الثلاثة متأخرة عن

(*) مجلة أوراق، ١٩٨٥ . حديث أجراه في جامعة العين بالإمارات العربية المتحدة حسن مي وقد صدره بالفقرة التالية: في حالة أمة تعبر عن مأزق حضاري يمثل البحث العقلي المتحرر من كابوس التاريخ مطلبا ملحا يساوي في أهميته مطلب الحياة الإنسانية الكريمة وإذا كانت الفلسفة بحثا عقليا في الوجود فإن الحاجة إليها بالنسبة لأمة في أزمة تنبثق من الإصرار الفطر الكامن في الوجدان على البقاء ومدافعه الفناء. وفي مواجهة أخطار تهدد البقاء ذاته ينبغي للفلسفة المشاركة في صف الطليعة المناضلة بمنهاج عقلي يشخص الداء ويصف الدواء حول الأئمة التي تعانيها الأمة كان حوار " أوراق " مع أستاذ الفلسفة حسن حنفي الذي ابتدأه بالقول:

الرواد الأوائل فبعد الأفغاني تراجع محمد عبده عن منهاج الإسلام السياسي إلى منهاج تربوي إصلاحي نتيجة لفشل الثورة العرابية. بينما عاد رشيد رضا إلى نوع من السلفية الإصلاحية القديمة، متراجعا إلى ما وراء خط تراجع أستاذه محمد عبده، وربما كان ذلك نتيجة للثورة الكمالية في تركيا، أما في العصر الحالي فقد تراجعت الحركات الإسلامية المعاصرة كثيرا عن المشروع التحرري العربي الإسلامي الأول. فلماذا تتراجع أجيالنا جيلا بعد جيل؟ لماذا دعا لطفي السيد إلى مصرية ضيقة بعد دعوة للطهطاوي لبناء دولة ديمقراطية؟ ولماذا فقدت دعوة التحرر حرارتها عندما مرت خلال العقاد وطه حسين؟ ولماذا انقلبت دعوة الطهطاوي الليبرالية إلى دعوة مضادة في الجيل الحالي؟

وشبلي شميل دعا إلى العلمية، لكن فرح أنطون في الجيل الثاني تراجع عن مستوى شميل محاولا أن يربط تراجعه بمؤثرات تاريخية قديمة، ثم جاء إسماعيل مظهر في الجيل الثالث فانقلب من العلم إلى الدين، ومن الجديد إلى القديم، أما الجيل الحالي من العلماء. فإنهم لا يختلفون عن الذين يذهبون إلى التمسح بقضبان الأضرحة.

فلماذا لا يوجد تراكم نهضوي حضاري كافٍ؟

لماذا تتراكم جهود النهضة الحضارية عند الآخرين ولا تتراكم عندنا؟ مثال ذلك، تشبث اليهود منذ ثلاثة آلاف سنة بشعار" العام القادم في أورشليم"، وعلى قاعدة هذا الشعار تطورت الحركة الصهيونية من روحية إلى سياسة من وعد بلفور بإنشاء دولة على قيام الدولة إلى توسع الدولة وهيمنتها في المنطقة، فكل جيل يكمل ما بدأه الجيل السابق، وهو ما نلحظ خلافه بالنسبة لنا، فنحن نبدأ من الصفر، ثم نسقط، ثم نبدأ من جديد، فنسقطه، وكأننا ضحايا العود الأبدي!

وكدليل واضح على ظاهرة عدم التراكم النهضوي الحضاري في التاريخ العربي المعاصر، تجربة الرجوع إلى نقطة الصفر التي انطلقت منها قيادة جمال عبد الناصر لتحقيق ثورة في جميع الاتجاهات على الأصعدة المحلية والعربية والعالمية، فما إن مات حتى تحولت سياسة الحكم في مصر إلى نقيض ما كانت عليه، فلماذا لم يواصل النظام اللاحق سياسة النظام السابق، ولماذا تخلي بسهولة عن كل المكتسبات التي تحققت في عهد جمال عبد الناصر؟

٢- المجتمع العربي في حاجة إلى منظمات شعبية: ما هي علة التراجع إلى نقطة الصفر؟

تكمن العلة في غياب الأمان النظري، وهو أمان يمكن تحقيقه بوجود المنظمات الشعبية القادرة على حراسة المكتسبات فعندما غابت هذه الحراسة الشعبية سهل على الحكومات اللاحقة الانقلاب على مناهج الحكومات السابقة، وتعود أسباب هذا الغياب إلى سيادة تيار السلطة الذب يمثله الأشاعرة في تراثنا لمدة خمسة عشر قرنا، مقابل تيار آخر تلازم وجوده مع التيار الأول حتى القرن الرابع الهجري وهو التيار الذي يمثله المعتزلة الذين انحازوا إلى حقوق الناس ضد سيطرة الحكام المؤيدين بفكر المذهب الأشعري السائد في البيئة الثقافية الإسلامية والذي يتصور العالم تصورا هرمياً يرتكز على أن هناك قوة واحد مسيطرة يخضع لها كل شيء، ولا يستطيع أحد أن يغير شيئاً. وهذه القوة يتمثلها الحاكم الذي تجب طاعته وتصبح من طاعة الله فهو الذي يقدر الأسعار والأقوات والآجال. وليس للإنسان الخيرة من أمرة فعقله قاصر للأشياء، ولهذا احتاج إلى وصي من الخارج هو النبي، ويكفي الإنسان أن يقول لا إله إلا الله

بفمه فيكون مسلما، بصرف النظر عن الفعـل والممارسـة، ومصير الإنسان يحدد بعد الموت فينال الجزاء أو العقـاب، ومن أخطائنا، أننا تصورنا أن رأي الأشاعرة هـو التفسـير الصحيح للعقيدة الإسلامية. بينما هناك تفسـيرات أخـرى، ورأي الأشاعرة واحد من آراء متعددة، فهنـاك رأي آخـر يجعل من الله مبدأ شاملاً عاماً يتساوى أمامه الناس جميعـاً، ليس كمثله شيء، يستطيع العقل أن يثبته بالبرهان، وله ذات وصفات كاملة، والإنسان حر وعاقل ومسئول، ويستطيع أن يمايز بين الخير والشر، وأن النبوة قد اكتملت، ومعني اكتمال النبوة إن الإنسان لم يعد في حاجة إلى وصاية خارجية، فإن لشعوره المستقل وعقله البديهي، القدرة علـى هوايتـه فـي حياته، والإنسان بعمله وليس بكلامه، الإمام ليس ممـثلاً لله، ولكنه يعين باختيار الشعب، والإمامة بيعة وعقـد واختيـار، ومن حق الشعب النصيحة والأمر بالمعروف والنهـي عـن المنكر. وعزل قاضي القضاة إذا تهاون في تنفيذ العدل.

كان التفسيران الأشعري والمعتزلي قـائمين معـا فـي التراث الديني للمسلمين، ولكن التفسير المعتزلي تواري بينما استبد التفسير الأشعري بالأمر وجـاء الغزالـي، فظـن أن

المسلمين غالوا كثيراً في علوم الدنيا، فدعا إلى علوم التصوف، فازدوجت الصوفية بالأشعرية في العصور التالية للغزالي إلى أن ورثنا نحن هذه الازدواجية التراثية التي تعزز مكانة السلطة وتلغي دور الشعب.

٤- العرج الحضاري: في ظل سيطرة التيار السلطوي الممتدة جذوره في التراث، هل يستطع العربي المعاصر مواجهة التحديات والمساهمة في قضايا التقدم. أن هذا لن يكون، لأن بينهما عدم اتساق، وهذه لا تؤدي إلى هذه، ولا سبيل إلى مواجهة التحديات المعاصرة إلا بفكر المذهب المعارض، مذهب الاعتزال، ولأن للأشعرية امتدادا طويلا في تراثنا، وللاعتزال امتدادا قصيرا، فنحن الآن في حالة" عرج حضاري" فإذا أمكن لنا إحداث توازن تراثي ما بين المذهبين فإن التقدم يصبح أمراً ممكناً، وهذه هي عملية إعادة بناء التراث، وهي أن نزيد قيمة المذهب الاعتزالي، ونخفض قيمة المذهب الأشعري، فندفع بأفكار الاعتزال إلى الإمام، استناداً إليها. نطالب بحرية الأرض والعدالة الاجتماعية

والديمقراطية والتقدم، فتكون مطالبتنا مبنيـــة علـــى قواعد من التراث. فلا يملك أحد حق اتهامنا بالعمالة لحضارة أخري غير حضـــارتنا، وبهـــذا يتفـــادى مخاطر الوقع في الســـلفية ومخـــاطر الوقـــع فـــي العصرية المنقطعة الاتصال بالتراث، فمـــن خـــلال مذهب تراثي، نعالي مشكلاتنا المعاصرة، ولا نقـــع أسرى الدوائر المنعزلة للدعوات الغربية التي تتردد بيننا. والتي يسهل مقاومتها بأقصر الطرق بواسطة مفاهيم دينية تؤمن بها الجماهير، فتنعـــدم جـــدواها، وتتواصل الأزمة.

٤- تغيب المواطن عن الوعي القومي.. مسؤولية من؟

الحديث عن أزمة تعود جذورها إلى تيار سلطوي فـــي التراث، أدي إلى بروز دور الحاكم وانحسار دور المحكوم، هل يعني هذا إعفاء المحكومين من المسئولية؟

ينقسم الناس إلى قسمين الإنسان العادي الذي هو العامل والفلاح والمهني وأمثالهم، والإنسان العـــالم، أمـــا الإنســـان العادي فهو ضحية أجهزة الإعلام التي توقعه في نوع مـــن التغييب عن الوعي القومي. بالإضـــافة إلـــى عـــدم وجـــود

المنظمات التي يمكن أن تشكل بديلا يختاره للمطالبة بحقوقه والدفاع عن مصالحه. وبالتالي، فلا ثقل للإنسان العادي في ميدان الحياة العامة.

أما الإنسان العالم، وهو إنسان متميز فهو ثلاثة أنواع: فهناك العلماء الذين يقومون بدور ما، والذين يرون أن العلم هو مجرد تعلم ونقل معلومات، لأنهم يخشون المسائلة عما يمكن أن يفعلوه أكثر من ذلك؟ وهم يمثلون أغلبية العلماء وهناك فريق من العلماء يسيرون في ركاب السلطة، ويدافعون عن سياستها، على كل حال، وترتبط مصالحهم بمصالحهم رجالها:. وهناك علماء يولون الحق، وينالهم المكروه، وهؤلاء ورثة الأنبياء الذين نرجو زيادتهم، وهم معزولون عن المجتمع، توجه لهم الاتهامات المختلفة لتشويه صورتهم في عيون الجماهير وهؤلاء هم الذين يرون أن الخروج من الأزمة الراهنة التي تعاني منها الأمة، يكون ابتداء من التراث. لا انسلاخا عنه.

٥- لماذا فشلت دعوة العقل عندنا بينما نجحت في أوربا؟ فهل يمكن رد هذا الفشل إلى أسباب كامنة فينا؟

ربما لقد نجحت دعوة الغزالي لأنها ظهرت في عصر انحسار العقل عن مكانته البارزة التي كانت له في القرون الأربعة الأولى منم تاريخ المسلمين، بعد أن شعر المفكرون السلطويون بغلبة العقل على الجانب الديني وبالحاجة إلى تحديد الجانب التعبدي وهذا ما بلورة الغزالي رغم أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا في حاجة إلى فكر مقاوم للغزو الصليبي الذي تحدبي المسلمين. وفشلت دعوة ابن رشد العقلانية لظهورها في الأندلس في الانقسامات، وفي ظل حالة هيمنة الفقهاء، فتم محاصرتها وتجميدها، وكان يمكن لدعوة الحرية أن تنمو لو وجدت مؤسسات منظمة تتبني أفكار العقلانية كما دعا إليها ابن رشد، أو أفكار الحرية كما دعا إليها المعتزلة، وهذا ما انتبه له الأفغاني الذي كان يأمل في تكوين حزب ثوري يتبنى برنامج العروة الوثقى الداعي للحرية ومقاومة الاستعمار والتخلف وليس المطلوب علما حزبيا تحت الأرض، المطلوب عمل إسلامي يأتي بالإسلام

محمولا على أعناق المسلمين، إسلاماً لا يدافع عن الحاكم فقط بل يدافع عن الأمة كلها.

٦- تمثل إسرائيل تحديا حضاريا خطيرا لنا، يتنامى يوماً بعد يوم بينما الاستجابة له أقل بكثير من التحدي نفسه فكيف نصل إلى حالة تعادل الاستجابة والتحدي؟

تتعادل الاستجابة للتحدي الإسرائيلي مع هذا التحدي عندما تتحول قضية فلسطين إلى قضية شعوب ولا تظل قضية حكام. عندما تدفع إلى معرفة عناصر القوة لدى المستجيب، ومعرفة مواطن ضعفه، فبالقدر الذي نستطيع فيه تغيير التصورات الذهنية المعيقة للنهوض، يمكن التقدم إلى مستوى الاستجابة المطلوب.

و- الأصالة حماية للشعوب والمعاصرة إحساس بمشاكل العصر (*)

دكتور حسن ... المحور الأول لهذا الحوار هو قضية الأصالة والمعاصرة ... فما هو مفهوم الأصالة والمعاصرة في رأيك الخاص؟

لا تعني الأصالة العودة إلى الماضي بكل ما فيه، ورفض الحاضر والانقطاع عن المستقبل، كما لا تعني أيضاً رفض التحديد والتنكر لخبرات الأجيال، كما أنها لا تعني كذلك التقوقع على الذات، إنما تعني في البداية العمق التاريخي الذي يميز شعوبنا في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، والاستفادة بهذا الرصيد الضخم الذي سلب منا

(*) الموقف العربي ، ٢٤ يناير ١٩٨٣ مقابلة أجراها محمد يوسف وقد صدرها بالفقرة الآتية : الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة الإسلامية الحديثة بجامعة القاهرة مفكر ينتمي إلى طراز من المفكرين الذين يمدون إضاءاتهم الفكرية إلى الشوارع الخلفية حيث يحتدم إيقاع الجماهير الواعية ويصطدم "بعتمة " قبضة القهر الفولاذية.

أخيراً أبان النهضة الأوربية المعاصرة، التي لا تتعدى خمسة قرون، والتي وصفنا فيها بأننا شعوب حديثة لا أشـــكال لهـــا وأبنية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.

تعني الأصالة أيضاً التغير من خلال التوصل، غـــذ أن كل تغير مفروض ومقحم، على وجداننا الحـــالي، لا يعـــيش أكثر من سنوات، وسرعان ما يهترئ، أو تحدث ردة الفعـــل فيعود البناء القديم فارضا نفسه لأنه الأكثر قوة وانتشارا فـــي الزمان.

وما حدث في مصر في السنوات العشر الأخيرة دليـــل على ذلك: وما حدث من انتكاسات للثورات العربية الأخيرة دليل آخر.

وما يحدث في تركيا وبولندا دليل ثالث.

على أن التغير الذي يحدث في السطح ولا يـــؤثر فـــي العمق يؤدي إلى ثورة علمانية على النمط الأوربي ... كمـــا هو الحال في تركيا التي يتركب وجدانها من تراث إســـلامي وحضاري وتاريخي، وكما هو الحال أيضاً في بولندا التـــي يتركب وجدان طبقتها التي تنتمي إلى الاشتراكية العلمية من تراث كاثوليكي متدين.

الأصالة إذن، هي شـرط اسـتمرارية التقـدم، وبقـاء عمليات التغير الاجتماعي، وهي الضمان والحماية للشـعوب من الوقع في الانتكاسات.

أما المعاصرة فإنها لا تعني الحداثة، أي العـيش علـى أحدث ما أنتجه العصر في الحضارة الأوربية مـن زاويـة ممارسة أساليب الحياة كما هو واضح في مجتمعات الـوفرة والرفاهية في المأكل والبس، والمسكن، ونمط الحياة، أن هذا المفهوم يشبه، في هذه الحالة، استزراع نبـت فـي أرض قاحلة، سرعان ما يجف وينتهي.

المعاصرة لا تعني أيضاً التشدق بآخر النظريـات فـي العلوم الإنسانية من بنيوية ووجودية، أو مـن تقليـد آخـر المذاهب الفنية من تكعيبية وانطباعية وسـيريالية،أو التغنـي باللغات الحديثة في الحياة اليومية، أو الاعتماد على الحسابات الآلية لتوجيه مظاهر نشاطنا.

كل ذلك غطاء خارجي لا مضمون له، ويكسـو حيـاة بالفراغ داخل دائرة الفراغ.

إنما نعني المعاصرة الإحساس بمشاكل العصر، وبالتحديات المصيرية التي تواجه الأمة والتي هي بالنسبة إلينا:

- الاستعمار
- والتخلف
- والصهيونية
- ومظاهر القهر السياسي
- والتفاوت الطبقي الشنيع بين من يكدسون الأموال وبين من يموتون جوعا وقحطا.

تعني المعاصرة القدرة على مجابهة هذه التحديات بأسلوب علمي منهجي مع الوعي بالمرحلة التاريخية التي تمر بها شعوبنا، والوصول إلى نتائج بالجهد الوطني دون الوقوع في التقليد، وتفجير الطاقات الخلاقة للشعوب، فهي وحدها صاحبة المصلحة في المواجهة.

والمعاصرة، بهذا المعنى، قد تأخذ أشكالاً بدائية، لكنها فعالة كما حدث في مواجهة طائرات" الفانتوم" الأمريكية الإسرائيلية بالبنادق، وشق الطرق والجسور بالمعاول و"

المفاطف" وقطع الأستار الرملية بمضخات المياه كما حــدث في فيتنام والصين ومصر.

لماذا لا يتبلور هذا المفهوم في جدلية تطبيقية الآن ...؟ أو بعبارة أوضح ... لماذا لا نطبق هذا المفهــوم للأصـــالة والمعاصرة على الوضـــعية العربيـــة المحاصـــرة بأشـــكال الاستلاب والاغتصاب والقهر؟

في تصوري يرجع السبب في ذلك إلى إننا حتى الآن لم نحاول أن نجرب الوحدة الوطنية، والإنفاق على حد أدنى من المبادئ والأهداف، يجعل كل فريق قــادراً علـــى أن يســـهم بدلوه، ويكون المحك في النهاية لأكثر التيارات قدرة علـــى تحقيق هذه الأهداف.

حتى الآن هنـــاك صـــراع تـــاريخي بـــين الأصـــالة والمعاصرة مفهوميها السلبيين نتيجة لما حدث من انتصـــار المحافظة الدينية والحضارية على وجداننا القومي في الألف عام الأخيرة، منذ القرن الخامس الهجري والتـــي أصـــبحت السجن الكبير الذي وقع فيه أنصار الأصالة دون استطاعتهم الخروج منه.

وما حدث من نهضة في المائتي سنة الأخيرة بعد احتكاكنا بالعرب، واكتشاف وأنصار المعاصرة أن تحديث مجتمعاتنا لا يحدث إلا بالتقليد الشامل للغرب كما هو الحال عند شبلي شميل، أو بانتقاء أسباب العلم والقوة إلى جانب النظم البرلمانية كما هو الحال عند الأفغاني والطهطاوي ولحد الآن ... لم يستطع أنصار الأصالة بالمفهوم السلبي أن يقللوا من ثقل ألف عام، وأن يجدوا بديلاً أخر كان مطروحا قبل القرن الخامس الهجري، عند المعتزلة في أفكارهم عن الحرية والعدالة، واعتمادهم على العقل والطبيعة، كما لم يستطع أنصار المعاصرة بالمفهوم السلبي أن يجدوا منفذا لاحتياجات عصرهم، ليس فقط في نقل هذه الاحتياجات من الغرب، ولكن لتطوير تراث الأمة، واكتشاف هذه الحاجات في عمقها التاريخي.

ومع ذلك ... تظل الرغبة في إقامة وحدة وطنية بين هذين الفريقين الرئيسين المتصارعين أملا وهدفا.

قد تستطيع الثورة الإسلامية، أو حركة التقدم الإسلامي، (أو النهضة الإسلامية)، أو حتى اليسار الإسلامي تحقيقه، وهو ما أحاوله أنا في هذه المرحلة بعد صدور مجلة" اليسار

الإسلامي" (وهي عبارة عن كتابات في النهضة الإسلامية) التي تستأنف مجلة" العروة الوثقى" التي أسسها الأفغاني، والتي صدر منها ثمانية عشر عدداً، كان لها أبلغ الأثر في تحديد ملامح المشروع القومي الإسلامي الحديث.

- ماذا تقصد باليسار الإسلامي؟

يعني اليسار الإسلامي تحقيق المشروع القومي العربي الحديث في مواجهة الاستعمار، وتحرير أراضي المسلمين، ومحاربة التخلف في شتي مظاهرة، والقهر السياسي، والتسلط، وحل مشكلة الفقر لإعادة ثروات المسلمين إلى المسلمين عن طريق تاريخ الأمة وثرواتها وحضارتها كوعاء نظري، وكأيدلوجية سياسية قادرة على تحقيق هذه المطلب، وبالتالي أحقق هدفي الفريقين المتصارعين:

- أنصار الأصالة يبدأون بتراث الأمة.
- وأنصار المعاصرة يبدأون بمواجهة تحديات العصر.
- وهذا هو الأمل المنشود من جيلنا.

هل هذا اتجاه جديد أم بدعة جديدة؟

لا ... بل تطوير لحركة تاريخية طويلة، بدأت بثورة الأنبياء الذين تصدوا لكل مظاهر التخلف والقهر السياسي،

وانتهت بالثورة الإسلامية الكبرى في إيران، بالإضافة إلى ثورة الفلاحين في ألمانيا بقيادة الراهب توماس مونزر، وثورات الرهبان الشبان في أمريكا اللاتينية بقيادة كاامبلو توريز دفاعا عن الفلاحين والأرض ضد الإقطاع ورأس المال، والإسلام والوطنية متحدين في الجزائر، والبوذية في فيتنام في مواجهة الغزو الأمريكي والكونفشيوسية في الصين (في بداية الثورة الصينية) والديانات الأفريقية في مواجهة المستعمر الأبيض.

كيف تعلل القهر السياسي، ونكوص" الفعالية" الثورية أي فعالية التغير ... على امتداد الخريطة العالمية بشكل عام؟

القهر السياسي ليس وليد الصدفة، ولن ينتهي اليوم، ولن يقضي عليه الغد، إذ إن له جذورا تاريخية ومتشعبة، وبالتالي لا يمكن التغلب عليه إلا بانتزاع هذه الجذور، وغرس جذور أخرى قد تنبت في ما بعد نظما للدفاع عن الحرية والديمقراطية ضد جميع أنواع القهر والتسلط السياسي والفكري والاقتصادي.

وأستطيع أن أجمل هذه الجذور في التصور الهرمي للعالم الذي يجعل قمة الهرم مسيطرة سيطرة كلية وشاملة

على القاعدة، مع مراعاة أنه إذا تحركت القاعدة تزلزل الهرم، ومن ثم وجب على القمة أن تبتر وتفصل وتقطع العضو الفاسد حتى يظل البناء، وهذا هو ما قاله الفارابي في المدينة الفاضلة، والذي ظهر في تصور الأشاعرة للتوحيد، وهو التصور الذي تبنته الدولة على تاريخنا الطويل، وهو يمثل المرحلة التي تم فيها التوحيد بين الرئيس والحاكم، والأمير ورب الأسرة، ورئيس العائلة، وتنصبه على قمة الهرم، ولا يمكن أن تظهر ديمقراطية أو حرية شعبية مع مثل هذا التصور للعالم لأن العلاقة بين القمة والقاعدة ستكون أحادية الجانب ... القمة تأمر والقاعدة تنفذ، القمة تستلهم والقاعدة تطيع ...؟!

هل المنهج النصي له علاقة بهذه القضية؟

المنهج النصي الذي يجعل الحقائق منزلة مكتوبة سلفا، يفرض نفسه على الواقع دون معارضة أو نقاش، وما على الإنسان إلا تطبيقها مما يمنع الحوار والرأي الأخر والمعارضة، واكتشاف الحقائق العلمية، وأعمال الفعل الإنساني خاصة إذا ما قامت السلطة الدينية، بتأييد من السلطة السياسية باحتكار مثل هذه الوظيفة.

أما حديث الفرقة الناجية القائل بأن" أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" فيعني أن كل الاجتهادات خاطئة ومرفوضة، وضالة وباطلة منذ البداية، ولا يوجد إلا رأي واحد صائب هو رأي الحكومة (أي الدولة أو النظام الرسمي) مما يجعل النظام السياسي يكفر ويلعن كل الاتجاهات المعارضة.

ومن ثم لا يمكن للحرية والديمقراطية أن تظهر في حياتنا كمجرد تغيير النظم السياسية، ولكن باقتلاع هذه الجذور من أساسها، واستزراع جذور أخري تقوم على أن اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وأصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم، وجادلهم بالتي هي أحسن، أو أشداء على الكفار رحماء بينهم ... أي أننا نحترم بعضنا بعضا في ما بيننا كجبهة واحدة، نقف صفا واحداً متحداً في مواجهة الأعداء.

الجانب الآخر من القضية يقتضي طرح هذا السؤال: لماذا تقلصت الكيانية، وسمات الشخصية القاعدية بالنسبة للأمة العربية والإسلامية في القرون الأخيرة؟

إن إبداع الأمة يتحقق طالما أن هناك تعارضا بين الأنا والآخر، وقد يكون هذا الآخر متمثلاً في القهر الداخلي، وقد

يكون متمثلاً في القهر الخارجي، الأول يمثله التسلط السياسي، والثاني يمثله الاستعمار.

وطالما أن الطرف المقهور لم يسلم، ولم يقبل الداخلي أو الخارجي فإن شرط الإبداع قائم.

أنا لست من أنصار شعار أن القهر السياسي ضد الإبداع، بل قد يكون سبباً رئيسياً من أسباب الإبداع. ويجوز أن تختلف أشكال الإبداع، وربما تكون الصحافة غير الرسمية، خصصاً صحافة الــ"إندر – جراوند" (وصحافة ما تحت الأرض) خير تعبير عن الإبداع في ظروف القهر السياسي عندما تعبر شتي الجماعات عن كيانها وهويتها ووجودها في كتاباتها. غير الرسمية، والتي تقلق السلطات وتجند جميع الأجهزة في الدولة لاقتناصها وتحريمها ومصادرتها، والتي تلقي صدي هائلاً في قلوب الشعب في مواجهة الصحافة الرسمية التي لا يستعملها الناس إلا كقراطيس للبيع. القهر السياسي مفتاح إبداع الأمة.

لكن هذا الصمود أمام القهر السياسي لا بد أن يكون واعياً، مكتشفاً عناصر القوة والمقاومة، ملتحماً بالجماهير، وقادراً على أن يحدد خطة طويلة الأمد حتى يمكن القضاء

بها على كل مظاهر القهر والتسلط السياسي، وذلك ينفي المعارضة من الخارج، فما أسهل الإبداع والتخطيط والتوجيه من خارج الحلبة ولكن لا تحسب المعارك إلا على أرض المعركة الحقيقية.

أن القياس بالنسبة لوجود لينين في ألمانيا وسويسرا، أو وجود الأفغاني في باريس قياس باطل لأن الجماعات الثورية كانت طنيناً روسي، وكانت الاتجاهات الوطنية في مصر والعالم الإسلامي تقض مضاجع القياصرة والملوك و"الخديوي" بالتالي كانت هناك أرضية وطنية، وكان هناك من المناضلين داخل البلاد، وهذا ليس هو الحال في لحظتنا الراهنة حيث تتجمع المعارضة في الخارج ويظل الداخل خواء.

أن تغيير الواقع بوصة واحدة خير من آلاف الجرائد واجلات عن النضال والتحرر في الخارج.

أن ضربة شرطي لشاب يحمل علم فلسطين في معرض الكتاب كما حدث في مصر في العام قبل الماضي، تعبير عن موقف يجسد رفض الصلح مع إسرائيل وبالتالي فإنه أفضل من عشرات المقالات والكلمات في العواصم الأوربية.

ز- ما التنوير ...؟(*)

- التنوير العربي محاولة للتخلص من جذور التجهيل.
- مهة المنورين الإسلاميين الآن أحياء المعتزلة.
- التنوير دور يتم في الشارع العربي وليس في باريس.

١-ما هي ضرورات التنوير في تقديرك؟

التنوير - بصرف النظر عن مدي دقة التعبير - ضرورة اجتماعية وتاريخية وسياسية، وقد يكون ما حدث للثورات العربية من انتكاسات في العشر سنوات الأخيرة أنها لم تقم على أساس تنويري، لأنه يمكن أحداث تغيير في البناء الاجتماعي وما أسهل ذلك، ولكن ما لم يكن هناك وراء هذه القرارات السياسية مثل الإصلاح الزراعي ومقاومة الاستعمار والدفاع عن الاستقلال الوطني للبلاد وعد الانحياز ... الخ. ما لم يكن هناك لدي القيادة التي تصدر هذه

(*)مجلة " الثقافة الوطنية " ، عدد " نحو عصر تنوير عربي جديد " ، باريس ، يناير ١٩٨١ ، أجري الحوار فريد زهران.

القرارات رصيد تاريخي بانتكاسات، بل وتشوه هذه الانتكاسات نفسها، وبالتالي فإن التنوير ضرورة لحماية أي حركة تغير اجتماعي، ولا توجد سياسة تسعى للتغير الاجتماعي لا تقوم على أساس مجموعة من الأفكار والتصورات ... التنوير شرط لأي حركة سياسية تسعى للتغير الاجتماعي وهو الضمان لاستمرار أي مكتسبات قد تحدث من قيادة ثورية لأنها هي التي تحدث تغيير فعلي في تصورات الناس وفي مفاهيمهم وفي بواعثهم على السلوك. ربما أن الثورات العربية لم تحدث هزات في نفوس الناس وتصوراتهم مثلما أحدثت في الأبنية الاجتماعية وفي موازين القوى في الشرق الأوسط.

٢-استخدمت الثورة البرجوازية شعار التنوير في فترات تاريخية سابقة ... فهل يوجد معنى مختلف للتنوير في تقديرك في عالمنا الراهن، وفي عالمنا العربي على وجه التحديد؟

ظهر مصطلح التنوير عند كانط في أواخر القرن الثامن عشر في مقال:" ماذا يعني التنوير"؟ ... يعني التنوير الآني:

وصول الإنسانية إلى مرحلة من النضج بحيث لا تقبل أن تكون هناك سلطة – مصدر من مصادر المعرفة – قد تكون سلطة دينية أو سياسية، أو سلطة حزب أو سلطة تقاليد، أو سلطة ما هو شارع أو سلطة عرف، يعني أن يصل الإنسان حدا من النضج أن يقول أن أصبحت عاقلاً قادراً على استخدام عقلي، والعقل هنا يعني الحرية أي ممارسة حريتي في التفسير، فالتفسير بمفهوم كانط ولسنج بلوغ سن الرشد، أي أنا حر، أي أنا أفكر بلا وصاية خارجية ... تحول مفهوم التنوير من ألمانيا لفرنسا وأصبح التنوير تفجير أنا أفكر، وأنا حر في القضايا الاجتماعية، وبالتالي أمارس حريتي ليس فقط بيني وبين نفسي، ولكن بيني وبين الآخرين، وبيني وبين النظام السياسي وبالتالي حدث تفجير للتنوير في الأبنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، وبالتالي فإن الثورة الفرنسية بنت التنوير.

التنوير يستند على خمس أفكر: الحرية، العقل، الطبيعة، الديمقراطية، التقدم في التاريخ، هذا هو محور التنوير ب المعنى اغربي، أما التنوير هنا، فله معنى مختلف فهو يعني محاولة التخلص بطريقة ما من الجذور التاريخية للإظلام

(أو التجهيل) ... كيف يظهر الإظلام؟ مظاهر عديدة. أولاً، عدم وجود بدائل، أي تفسير الظواهر بعلة واحدة استناداً لعدم تعدد المداخل، وهذا التفسير الذي يستند لعلة واحدة هو التخلف بعينه، لأن الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن نفسرها بعلة واحدة ثانياً، أن نتصور أن الظواهر متفاوتة في الترتيب بين الأدنى والأعلى ... بين الأقل قيمة وشرفاً والأكثر قيمة وشرفاً، فإن هذا هو التجهيل لأن التنوير هو تصور للظواهر على مستوي واحد، كلها متشابكة ومتداخلة. وقد تكون العلاقة بين الأدنى والأعلى هي في الحقيقة علاقة بين الأمامي والخلفي وهو ما يصل بنا لفكرة تنويرية تقول بأن كل مجتمع به قوة تدفع للإمام وقوة تدفع للخلف. ثالثاً بالنسبة لتراثنا القديم، كانت هناك معركة تنوير بين الأشاعرة والمعتزلة التي ازدهرت وبلغت القمة في القرن الرابع الهجري وحمل المعتزلة لواء التنوير، وتبنوا نفس الأفكار التي ظهرت فيما بعد في القرن الثامن عشر: الحرية، العقل، الطبيعة، الديمقراطية، التقدم، وربما لم يظهرا بما فيه الكفاية وكان علينا أن ننتظر طويلاً حتى يظهر ابن خلدون الذي لم ير التاريخ إلا بوصفه تاريخ نهوض الأمم وانهيارها، ولم ير

الفكرة التنويرية القائلة بأن التاريخ يتقدم للإمام، ولا يبدأ لكي ينهار، وبالتالي يمكن الغوص في فكرة التنوير الاعتزالية القديمة، وإكمال الفكر الاعتزالي كبديل للأشاعرة الذين حسمت المعركة لصالحهم لأسباب سياسية. وحالياً فإن الشاعرة سادوا للألف عام. والمعتزلة حاولنا أحياءها على يد الأفغاني ومحمد عبده إلى درجة ما ثم ضاعت على أيدي رشيد رضا. ولذا فإن المهمة المطروحة الآن على التنوير هي أحياء المعتزلة، وإكمال الطريق وطرحه كبديل للأشاعرة. وهو أمر قد لا يتطلب ألف عام، ولكنه يتطلب عدة أجيال، وجيلنا عموماً سيمهد الطريق فحسب، ولن يجني ثماراً، فعصرنا هذا قريب الشبه بعصر النهضة. ومهمة جيلنا هي تحويل الإصلاح الديني الذي بدأه الأفغاني ومحمد عبده إلى نهضة شاملة.

٣- محاور التنوير الفكرية التي تطرحها مرتبطة بعملية تغير حضاري - اجتماعي ذو طابع برجوازي؟

التنوير مرتبط بالطبقة المتوسطة بصرف النظر عن تسميتها: برجوازية أم لا ... ببساطة، الأفندية: أنا وأنت ... الذين أتاح لهم الفلاح المصري أن يتلقوا تعليماً جامعياً وفي هذا، فإن اتفق تماماً مع صديقي عبد الله العروي في كثير من محاولاته لإثبات ذلك ضد الماركسيين العرب الذين يوقنون بان الطبقة البرجوازية بطبيعتها وتكوينها ونفسيتها ومصالحها طبقة لا يرجى منها خير لأنها تستغل وتنافس الطبقة الوسطي ...

٤- المقصود بالطبقة الوسطي هي الطبقة الحاكمة في العالم العربي ...

لا الجهاز الإداري ... الجهاز الحكومي ...

٥- التكنوقراطيين والبيروقراطيين ...

نعم ... ولكن ليس بجوانبه السلبية، فإنك لو أخذت نسبة دخلي لوجدتني سارق خبز ألف فلاح، وبالطبع فأنا طبقاً للفكرة التنويرية القائلة بالمساواة مدان ... أنا انتسب من ناحية الدخل للطبقة الوسطي، ولكنني انتسب فكريا لطبقة العمال والفلاحين، قد يكون ذلك نوع من تبرئه الضمير، ولكن من الذي سيقوم بعملية التغيير؟ ... خذ الضباط الأحرار كمثال أنهم ينتمون للطبقة الوسطي ... أليس كذلك؟ ... إذن لا زالت الطبقة الوسطي قادرة على التأثير في المجتمعات المتخلفة شبه الإقطاعية، شبه الرأسمالية ... لأننا أخذنا فرصة للتفكير وللتأثير، وبالتالي فلن تقوم بمهمة التنوير الطبقات الدنيا، وأنا أتكلم عن مجموع هذه الطبقات الذي لم يتح له فرصة التعليم، واستثني من ذلك أفراد انضموا لمنظمات سياسية وتلقوا في خصم ذلك قدراً من الثقافة.

الغرب من حقه أن يرفض الطبقة الوسطي ومن حقه أن يرفض الليبرالية لأنه تمثلها، وذلك يستطيع الآن أن يتجاوزها ويبحث عن تحقيق الهدف الأعلى بماركسية القرن التاسع عشر عن طريق إثارة العمال والفلاحين، أما أنا العربي فلا

أستطيع أن أرفض قيم لم أتمثلها بعد وهي الليبرالية، ومن ثم فأن عبد الله العروى، يسمي ما نحن في احتياج إليه: الماركسية الليبرالية أو العربية التاريخيانية، وهذا منوط بالطبقة المتوسطة: الطلاب، الأساتذة، الضباط، المثقفون، المفكرون، الأدباء.

٦- التغيير الاجتماعي الملقي على عاتق الطبقة المتوسطة له طابع اشتراكي أم برجوازي؟

إعادة توزيع الدخل القومي طبقاً لمفهوم من المساواة بما يحقق مزيداً من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص وتذويب الفوارق بين الطبقات وهي المفاهيم التي كانت سائدة في الثورات العربية الأخيرة بالرغم مما قد يشوبها من بعض السلبيات.

٧- هل لا زلنا في مرحلة الثورات العربية؟

(مسترسلا) ... التي يمكن إقالتها من عثراتها والتي يمكن تجديد شبابها وإكمالها بحيث تصبح قائمة على حرية الفرد وحرية التعبير، وحق الجميع في الحوار الوطني وفي نفس الوقت، عدم ظهور طبقات جديدة ضد مصالح الأغلبية.

٨- ما هي المدارس الفكرية المرشحة لأن تلعب دور في التنوير؟

أهم التيارات الفكرية الموجودة هي التيارات الماركسية، الناصرية الوحدوية القومية، الليبرالية، الدينية المستنيرة، أي أن هناك أربعة اتجاهات رئيسية فكرية واجتماعي وسياسية وثقافية في آن واحد، ولا بد من الاجتماع على حد أدنى من المبادئ. مثلا لا بد من أن يسمح لكل تيار بمدخله النظري المستقل. فأنا أريد برنامج للعمل الوطني.

٩- برنامج سياسي ...

لا ... ليس فقط برنامج سياسي، ولكن برنامج اجتماعي سياسي وطني تاريخي مرحلي يتفق عليه الجميع بصرف النظر عن المداخل النظرية.

١٠- ماذا عن الجانب الفكري في الموضوع؟

في تقديري هناك نقاط عديدة للاتفاق بين المدارس الفكرية المختلفة، ولكن الجبهة على المستوى الفكري لا تتحقق إلا بالإجابة على السؤال التالي: أي التيارات أكثر قدرة على الاحتواء؟ ... وليس المقصود بالاحتواء هو الضم

والقهر ... في رأيي أن الغلبة ستكون للتيار الديني المستنير، كما حدث في التجربة الإيرانية حيث استطاع الاتجاه الديني الثوري أن يكون بمثابة الجبهة التي جمعت بداخلها كل القوى ضد التغريب، وضد المعسكرات، وضد الاستغلال، ومن أجل الحفاظ على الهوية القومية، وبالتالي، يجب أن ينشأ حوار بين هذه التيارات لبحث أي التيارات أكثر قدرة على الشمول، ولا أقول الشمول بمعني الاحتواء أو ضياع الهوية.

١١- ما تقديرك لحركة التنوير الباريسية؟

في الواقع لقد عرض الانضمام لمجموعة التنوير الباريسية ولكنني وحتى الآن لدي ملاحظات تمنع ذلك، وإليك ملاحظاتي: على سبيل المزاح، أطلق البعض اسم جماعة تناضل خارج مصر؟ ... التنوير يجب أن يتم هنا. وصحيح أن الأفغاني أقام في باريس، ولكن العروة الوثقي كانت تصل لمصر، تنسخ وتوزع، فأين التنوير من ذلك؟ ... التنوير سيتم في حضم الشارع العربي لا في باريس ولندن، وهناك ملاحظات أخرى لعل أهمها هو مسألة التمويل ... فالواقع أن أتشكك دائماً من هذه الجماعات التي تتفق على شقة في باريس أو تتفق على ركوب الطائرات والأجدى أن يحاول

الناس القيام بنشاطهم بقروشهم القليلة معتمدين على أنفسهم ... وأخيراً تبقي ملاحظة تتعلق بالمشاركين في التنوير فالملاحظ أنهم جميعاً من المركسيين المصرين القدامى، تري هل هي يافطة جديدة؟

ح- التعددية على المستوى النظري والوحدانية على المستوى العملي[1]

---

[1]الشراع ، ٣٠ كانون الثاني ، يناير ١٩٨٤ . أجري الحوار صقر بدرخان وقد صوره بالفقرة الآتية:

الدكتور حسن حنفي، مفكر إسلامي كبير، يعتبر من أبرز مفكري اليسار الإسلامي وهو أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة. وقد تحدث عن هذا الأمل فقال:

فكرة " التضمن العربي " آثاره ومازالت تثير في الوجدان القومي مجموعة من الأسئلة بعضها يخشى أن يكون التضامن بديلا عن الوحدة القومية وبعضها يراه سبيلاً إليها ... وفي ضوء الترجيح الأخر وفي مصر، بالذات ، تبرز مجموعة من الأسئلة الجديدة ، مثل: التضامن العربي متى؟ ... ومن يحققه؟ ... وكيف ؟ ...

وقد لاحظت " الشراع " من مجموعة الآراء التي أدلي بها سياسيون ومفكرون في مصر، أنه على تعددها تتكامل ولا تتناقض وأنها =

=

ترسم قوائم مشتركة، ولذلك حرصت أن تقدم هذه ما يدور في الفكر السياسي والقومي حول هذا الاتجاه، سيما وأن الدعوة تتصاعد من جديد في هذا الصديد، ومن أرض الكنانة نفسها. وأهمية ذلك أن مصر ذاتها تتحدث حالياً عن ضرورة العودة إلى التضامن العربي.

في هذه الحلقة الأولى من الملف، اخترنا أن نعرض آراء أربعة من المفكرين والسياسيين في مصر، وصوف يلاحظ القارئ أن كل رأي يتفرد بمنحي ويقترح حلاً إنما لا تناقض حتى ضمن العينة الواحدة.

فعضو مجلس قيادة الثورة كمال الدين حسين يجزم أنه بدون مشاركة الشعب العربي في اتخاذ القرار لن ينصل إلى نتيجة وأنه لا بد في البداية من حوار بين شخصيات تتمتع بثقة الجماهير، فيكون ذلك منطلقا لبدء العمل الشعبي.

والكاتب الصحافي المعروف محمد سيد أحمد يشترط لتحقيق التضامن وضوحا حول التناقضات التي تحكم المنطقة ويري أن الدور الحاسم يجب أن يكون للمثقفين العرب وللثوريين العرب.

وعضو مجلس الشعب المصري الفنان حمدي أحمد يري أن على الاتحادات العربية مسؤولية بناء التضامن ويتمني على الحكام العرب أن يشجعوها.

=

مبادرة الأحرار العرب الفردية يجب أنن تلتحم مع قانون تاريخي.

الحقيقة أنه بعد غزو لبنان، ووجود هذه القدرة من العجز، أو عدم القدرة على فعل أي شيء، جعل المثقف العربي والأمة العربية بوجه عام تطرح هذا السؤال:

ما الذي يمكن عمله على الأقل للحفاظ على الكرامة العربية في هذا الوقت ثم التفكير في تحرير الأرض والتفكير في تحقيق أهداف المشروع القومي العربي في ما بعد. لأنه حتى الآن عندما تضيع الكرامة وتضيع الروح ويضيع الإحساس بالذات أو القدرة على عمل أي شيء، فإن هذا أخطر ما يهدد الأمة العربية كيلاً نتحول إلى ألمانيا أخرى لا

=

والمفكر الإسلامي الشعب المصري الفنان حمدي أحمد يري أن على الاتحادات العربية مسؤولية بناء التضامن ويتمني على الحكام العرب أن يشجعوها .

والمفكر الإسلامي الكبير د. حسن حنفي يدعو إلى التمييز بين التناقضات الرئيسية والأخرى الثانوية داخل التيارات السياسية في الأمة ويشدد على التحام مبادرات الأحرار العرب مع قانون تاريخي.

ويبقي أن نعرض هذه الآراء بكل تفاصيلها.

تستطيع أن تفعل شيئاً لإقامة وحدتها سيما بعــد أن تبخــرت القضية الألمانية بين الشرق والغرب. فإذا سألت ألمانيا الآن عن إعادة توحيد ألمانيا ضحك وقال هذه مشكلة الأجداد أمــا مشكلة الأحفاد أو الأبناء فلم تعد قضية! ونراه يقبــل تقســين ألمانيا ويقبل معها كل شيء.

أقول، لا قدر الله أن يحدث مثل هذا، يمكن أن يحدث الآن في نقاط ثلاث محددة:

النقطة الأولي: هي قضية الحريات ... لقد آن الأوان أن ينتقل المجتمع العربي من مرحلة القهر، ومن مرحلة أن واحداً هو الذي على حق وأن الكل على خطأ، إلى مرحلة الاعتراف بأنه مهما كان الإنسان على وعي بأنه على صواب، إلا أن الآخر قد يكون على صواب ... وبالتالي عدم تخوين الآخر، والدخول في حوار مع الآخر، فيفهم الآخر.

أننا ونحن الأمة، فإن التيارات السياسية والقوى الاجتماعية فيها يجب أن تكون ممثلة، فلدينا تراث ليبرالي في المنطقة خاصة في مصر، أكثر من مائة سنة من الحريات العامة والدستورية والبرلمانية بالإضافة إلى حرية الصحافة. صحافتنا في الفرن الماضي وأوائل هذا القرن

كانت من أزهر ما يكون وهي التي حملت لواء التحرر العربي الخ ... أقول أن الليبرالية تراث أصيل فينا. ثم الثورة العربية لها إنجازات ضخمة ولها رصيد بين الشباب والعمال والفلاحين، أي ما يسمي بالقومية العربية والناصرية. كذلك، الجناحان الرئيسيان في الأمة، أي التيار الإسلامي (الأخوان المسلمين) أو الجماعات الإسلامية، ثم التيار الماركسي والأحزاب الشيوعية العربية. هذه أربع تيارات رئيسية كلها لها وجود في الشارع السياسي العربي ولسوء الخط كلها غير ممثلة لأعلي صعيد الإعلام ولأعلي سعيد المؤسسات، وكلها مخونة ...

أقول إذن ... أن الحد الأدنى، هو عدم تخوين أحد ... وجعل كل تيار وكل قوى سياسية واجتماعية تطرح وجهة نظرها في تحليلها للواقع وفي تحليلها للأمور ومن خلال هذا التحليل المتعدد الاتجاهات ربما ينشأ حل ... لكنه لا يمكن أن ينشأ حل والعقل العربي لا يفكر ... والعقل العربي مقهور وأن هناك آخر يفكر له هو النظام السياسي. وطالما كانت النظم السياسية العربية تدافع عن كراسي الحكم، والعد الرئيسي لها، أما المعرضة في الداخل أو النظام السياسي

الآخر المعارض لها في الخارج، فإن العقل العربي يصبح مشلولا تمامً لأنه لا يوجد عقل يفكر في موضوع، إنما يوجد نظام سياسي فقط يدافع عن نفسه وتوجد قوى معارضة مصابة بالإحباط. هذه هي النقطة الأولي، أنها الحريات، وأكبر قدر من الحريات ... فلا يعقل أن تقام مظاهرة في تل أبيب تعدادها نصف مليون إسرائيلي – بينما مظاهرة تعدادها مائتا شخص في أي عاصمة عربية لا تخرج من صحن الدار وتضرب وتقمع وكأنها خائنة.

النقطة الثانية، وهي في معنى النقطة الأولى نفسها، وهي السماح بحرية المداخل النظرية في التحليلات وبحرية الأطر النظرية وتعدد الأطر النظرية ما دام هناك اتفاق على حد أدنى من المبادئ وعلى برنامج عربي موحد. من يريد أن يحرر فلسطين باسم الجهاد والجهاد المقدس والدفاع عن أراضي المسلمين والشهادة فليتفضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم القومية العربية والدفاع عن الوحدة العربية فليتفضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين باسم الأممية والبروليتاريا

العالمية وحق الشعوب المضطهدة فليتفضل ... والذي يريد أن يحرر فلسطين لأن هناك شعبا مقهوراً عليه أن ينال حرياته ومن أجل حقوق الإنسان فليتفضل.

أقول إذن ليس ثمة تعارض في تحرير فلسطين كبرنامج عمل موحد، بصرف النظر عن الدافع والإطار النظري.

ولكن لا يخون فريق الفريق الآخر. أطالب بالتعدية على المستوي النظري وبالوجدانية على المستوي العلمي ... لكننا أقمنا نوعاً من الوحدانية على المستوي النظري فأصبح من أجل المبدأ ومن أجل الفكر ومن أجل الانتساب والفكر النظري، يقوم كل فريق بتخوين الفريق الآخر.

النقطة الثالثة والأخيرة التي يمكن وضعها في إطار الحد الأدنى الذي يمكن عآله هي الآتي: معرفة ما هي التناقضات الثانوية وما هي التناقضات الرئيسية ووضع هذا التمييز بين نوعين من التناقض في رؤية تاريخية.

مثلا: الصراع بين تيارين رئيسيين في الوطن العري: تيار تقدمي وتيار محافظ ... هذا صراع وارد وموجود وتاريخي وله أصول، وهو صراع شرعي، لان هناك قوي محافظة تحاول الإبقاء على الوضع القائم فكريا وثقافياً

وسياسيا واجتماعياً. وهناك قوى تقدمية تحاول النهوض وتغيير الأمر الواقع وتحقيق أهم أهداف الأمة العربية في العدالة والحرية والوحدة والتحرر الخ.

أقول ينبغي التمييز بين التناقض الثانوي والتناقض الرئيسي. مثلا في القضية الفلسطينية، هناك حتما خلاف وجهات نظر بين فلان وفلان وفلان وفلان الخ ... لكن، هناك الآن نوع من الصراع في الجوهري بين: هل" تصفي المقاومة" أم" تبق المقاومة"؟ هذه هي القضية الرئيسية ... الإبقاء على الهوية الفلسطينية وممثل الشعب الفلسطيني أم الخلاف داخل الأسرة والواحدة، بين كيف يمكن التحرير؟ هل نقبل مشروع ريجان أم لا نقبل ... أي التمييز والتفرقة الرئيسية بين التناقض الثانوي، والتناقض الرئيسي.

وكذلك هناك الكثير من التناقضات الثانوية في الأمة العربية لا قيمة لها ... وبدلاً من استنزاف الأمة العربية في أطرافها أوفي قلبها هناك أمامنا المعركة الرئيسية: معركة فلسطين وتحرير فلسطين ... أي الصراع بين القومية العربية والصهيونية.

أقول إذن ... ينبغي التمييز بين التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي مع كل خطة تاريخية. مما هي المعركة الآتية وما هي المعركة المستقبلية، أن أي وعي سياسي بلا وعي تاريخي يكون وعياً فارغاً ... لأن خطوة العمل السياسي تكمن في أن يقوم جيل ما بلعب دور ليس دوره، فأما أن نلعب دوراً ماضياً هو دور الآباء أو دوراً مستقبلاً هو دور الأبناء أما دورنا الحالي فلا نلعبه.

مثلاً: هل المطلوب من هذا الجيل هو توحيد المنطقة كلها؟ هذا صعب نظرا للظروف الحالية ... ونظرا للإقليميات وحرص كل نظام وكل فئة وكل طائفة على الحكم.

هل الدور هو تحويل المجتمع كله حالياً إلى مجتمع علمي اشتراكي يسوده نوع من الرؤية العلمية الواحدة والتحليل العلمي الواحد وخلق مجتمع لا طبقي، اقتصاد موجه؟ هذا حلم.

هل دورنا هو إقامة حكم إسلامي الحاكمية فيه لله وترفض فيه حاكمية البشر كلية وبالتالي الخروج على كل الأنظمة القائمة؟ هذا نوع من رد الفعل نظراً لأنه لا توجد

إيديولوجية علمانية واحدة ... ولا يوجد نظام علماني واحد نجح في شيء. بل هناك مزيد من الأراضي احتلت ... ومزيد من القهر، وهناك مزيد من التجزئة ... هناك طائفية ... وهناك انحلال وفساد وارتماء أما في أحضان الغرب أو الشرق، وبالتالي التيار الإسلامي وجد في الحاكمية لله نوعاً من رد الفعل والخلاص من أزمات العصر نظرا لأنه لا توجد أيديولوجية علمانية واحدة.

أقول إذن ... من رؤية تاريخية محددة، ما هو البرنامج العملي الذي يمكن تنفيذه الآن دون طرح نظرات طوبارية نتمسك بها، لكن هناك فرق بين ما يمكن عمله وهو الحد الأدنى والحلم وهو الحد الأعلى.

الذي يمكن عمله في الحد الأدنى، هو تحليل الجيل. أن الشعور السياسي والوعي السياسي لجيل قائم على تحليل مرحلة تاريخية واحدة هو: أكبر قدر من الحريات ... هو أكبر قدر من تعبير القوي الشرعية أو جودة عن واقعها ... أكبر قدر ممكن من النقد الاجتماعي. ومحاولة للبحث عن جذور المشكلة وليس مظاهرها ... كلنا يعرف القهر ويعرف الفساد ويعرف التجزئة. لكن ما هي الجذور التي تجعل هذه

المظاهر ظاهرة باستمرار وطافحة ليس في القوانين والأشكال الخارجية المؤقتة، ولكن ربما يكون فيما اسميه التحليل في العمق أو التحليل التاريخي للمشكلة بعدما تظهر وبعد ما تتأكد.

ربما يكون أحد الأسباب الرئيسية هو أن المحافظة في وجداننا القومي التاريخي السياسي أكثر حضوراً من التحرر لأن لها رصيد من المحافظة عمره ألف عام بينما رصيد التحرر لا يتجاوز ٢٠٠ – ٣٠٠٠ سنة.

وإذن فمهما حاولنا التحرر فإن الثقل التاريخي هو الذي سينتصر في النهاية، إذن فالوعي بهذه القضية، والدخل في معارك التخلف والتقدم مع معرفة أن الوعي التحرري العقلاني العلمي الإنساني له رصيده من التاريخ المحدود وبالتالي نقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة، من مرحلة التخلف إلى مرحلة التقدم، من القهر إلى الحرية، من الرؤية الواحدة إلى التعددية، من وجهة نظر تسلطية إلى وجهة نظر فيما قيمة للإنسان والجماهير وللشعب والمؤسسات والرقابة على قمة الهرم وهي السلطة ... كل ذلك هو نقطة البداية. أنن الوعي بذلك يجعل الإنسان قادراً على تحقيق أهدافه

القومية في خطة مرحلية يحققها شيئاً فشيئاً حتى يحدث نوع من التراكم التاريخي ولا تحدث كبوات ذلك لأن تاريخي نهضتنا العربية كله كبوات، تقوم ونكبو ونقوم ونقع ... يقوم محمد على ثم تنتهي الدولة، يقوم عبد الناصر ثم تنتهي الثورة. نكون في قرن نهضة ماض مزدهر فإذا بنا نعود إلى التقسيم والقهر ...الخ. بالرغم من أن هناك على الطرف الآخر تراكماً واضحاً في الوعي إسرائيلي. انتقل من فكرة الصهيونية الروحنية الفكرية الحضارية التراثية إلى الصهيونية السياسية، إلى تأسيس الدولة في خط معين، إلى مرحلة التوسع، إلى عصر هيمنة إسرائيلية قادم ... الخ أي أن هناك تراجما في الوعي السياسي والوعي التاريخي، بينما نحن نصحو ونكبو، نصحو ونكبو

إذن ... فالاستفادة من الخبرات التاريخية على مدى ٢٠٠ سنة تجعل هذا الجيل قادراً على صياغة وعيه السياسي في منظور تاريخي وعمل خطة ذات مراحل والتمييز بين الممكن والطوباوي، وإدراك أن تغيير التاريخي لا يحدث في جيل أو جيلين أو ثلاثة، وإنما يحدث في عدة أجيال. وبالنسبة لي فإنه لا يوجد لدي اقتراح محدد في ما يمكن عمله لوقف

التدهور الحادث، ولكنني أري التاريخ لا يتحرك إلا في عاملين:

العامل الأول: حتمي قانوني صرف، لان التاريخ له قوانينه الخاصة كما أن للطبيعة قوانينها الخاصة.

العامل الثاني: هو عامل إرادي إنساني حر ...

ولا أري وجودا حتى الآن إلا لمبادرات فردية تتاخص مثلا في الدوافع الوطنية للمفكرين التي تدعوهم إلى ترك العالم الجديد المهاجرين إليه في أوربا وكندا وغيرها، والعودة للعمل في البلاد.

كذلك تتلخص في وجود كاتب حر، أو صحافي حر، أو أستاذ حر كمبادرات فردية.

أنني أري أن التحام هذه المبادرات الفردية مع قانون تاريخي قد يجعل الجماهير تصحو، وقد يجعل هناك ضباطا أحراراً جداً مفكرين يصحون ويقبلون الموازين من جديد.

لكن ... حتى الآن فإنه من الصعب إعطاء وصفة طبية لمعالجة جسم المريض ... لآن الأمر في إطار التاريخ يصعب التنبؤ به.

وبالنسبة لمؤتمرات المثقفين فقد حاولنا ذلك مراراً، ولكننا كنا نجد أن الأنظمة السياسية المحاكمة تظهر باستمرار في مؤتمرات المثقفين. ويتحول صراع الأفكار إلى صراع للأنظمة السياسية في ما بينها ... ويبدو المثقف البائس الذي يحضر للحديث عن الثقافة، متحدثاً في حقيقة الأمر عن النظام لأن الثقافة السياسية ملحقة حتى الآن بالأنظمة السياسية.

وحتى نخرج ونتجاوز هذا الوضع الثقافي، يجب أن تنشأ ثقافة حرة وطنية مستقلة عن الأنظمة السياسية وهذا ما لم يتم بعد.

وبالتالي، فإن مؤتمرات المثقفين هي منتديات لصراع الأنظمة العربية، واستغلال الثقافة وتكوين ثقافة مستقلة، بصرف النظر عن الأنظمة، هو الشرط الأساسي لإعطاء صورة للواقع السياسي العربي.

ط- التراث والفلسفة:

- موقفنا من التراث القديم هو البديل والإبداع.
- أنا لست التلميذ الأبدي وأن الغرب المعلم الأبدي ...
- أن شديد الإعجاب بما كتب عن الإسلام في الميثاق الجزائري.
- موقفي من التراث هو تفجير هذه الطاقات المختزنة لصالح المسلمين.
- أنا في ذهن الحركة الإسلامية سيوعي، وفي ذهن الشيوعي حركة إسلامية، وفي ملفات أجهزة الأمن شيوعي أخواني!
- لا أستطيع أن أستغني عن التراث الإسلامي ... ولا عن الثورة والتقدم.
- المفكر العربي المعاصر هو مفترق طرق تظهر فيه الجبهات الثلاث.
- لا يمكن أن تفهم الفلسفة وأنت بلا قضية.

س١: لاحظنا فِي العالم العربيِ أن بعض لمفكرين المعاصرين يتبنون مذاهب غربية، هل هذا العمل الذي يقوم به المفكر العربي يدعم فكرة أم هو تبعية لأفكار الغرب؟

ج١: في حقيقة الأمر، أن المفكر المعاصر يتحدث في ثلاث جبهات رئيسية: الجبهة الأولى هي موقفنا من التراث القديم، والجبهة الثانية هي موقفنا من التراث الغرب، والجبهة الثالثة هي موقفنا من الواقع الذي نعيشه.

ففي الجبهة الثاني يأتي الخال، أي نعتبر أنفسنا ممثلين ووكلاء حضاريين إذا هب غربية نظرا لخال عام يوجد في علاقة هذه الجبهات الثلاث. فمثلاً في الجبهة الأولي، نحن ننقل، ونفس العيب بظهر في موقفنا من التراث الغربي فنحن ننقل أيضاً. وعيب آخر في موقفنا من التراث من الواقع، فالواقع يغيب عنا تماماً أو نخطب فيه حماساً ووجدانا، فموقفنا من الغرب أصبح الآن هو موقف ناقل، ولا فرق بين شاب مفكر حالي يقول: قال ابن تيمية، وقال السيوطي، وقال ماركس، وقل جون استيوارت ميل. فكلاهما موقف ناقل لأن

الأبدع لم نصل إليه بعد، ومهمتنا أن ننقل وننقل بصرف النظر عن مصدر النقل، وتتراكم فوق الواقع طبقات عديدة من النقل، مرة من هنا ومرة من هناك، وينشأ التعارض والتنافس بين مصدري النقل، هذا من الأزهر وهذا من الجامعة، هذا من الدين وهذا من الدنيا، هذا من القديم وهذا من المعاصر ... والواقع يئن تحت هذين النقلين.

ولكن في حقيقة الأمر أن موقفنا من التراث القديم ليس موقفا ناقلاً. فهم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، فنقف موقف المطور والناقد والمغربل والفاحص والمدقق. فإذا اختاروا شيئاً فقد نختار شيئاً آخر لأن الظروف تغيرت. فقد كانوا فاتحين ونحن مهزومون، وكانوا يعطون الأولوية للنقل ونحن نعطيها للعقل، ويعطون الأولوية للإيمان ونحن نعطيها للعمل، ويعطون الأولوية للإلهيات ونحن نعطيها للإنسانيات، وفي الفقه يعطون الأولوية للعبادات لأن الدين ما زال جديداً، ونحن قد نعطي الأولوية للعمل نظرا لتشابك الأحوال الاقتصادية والسياسية.

أقول إذن موقفنا من التراث هو الموقف المبدع والمبدل، ونفس الشيء بالنسبة لعلاقتنا بالغرب، لم نستطع أن نؤسس

علما جديداً، أحاول أنا أن أرسي قواعده يسمي الاستغراب ... أي أن موقفي كما أنشأ الغربيون" الاستشراق" واستفاد مني وكون المجلدات الضخمة في ذلك هو أن أحول نفسي ذاتا اليوم، وهذا الغرب، الذي كان ذاتا أعمل على تحويله إلى موضوع، وبالتالي لا أنقل المذاهب الغربية، ولكن أضع التراث العربي في إطار ظروفه التي نشأ فيها، وأن أعطيه مكانه الطبيعي في التاريخ بدل أن يأخذ الغرب ثلاث أرباع تاريخ البشرية.

أقول إذن نظرا لأني لم أحدد بعد جدلية الأنا والآخر، مازلت أشعر بأنني الهامش والآخر المركز، فسأظل أنقل باستمرار، لكن في الوقت الذي أستطيع أن أقلب فيه المعادلة بحيث يصبح الآخر بالنسبة لي هو الموضع والأنا هو الذات وأجعل المركز والأطراف على نفس المستوى من التداخل والعلاقات، فأنا لست التلميذ الأبدي، وأن الغرب ليس هو المعلم الأبدي، ولكنها مراحل تاريخ كنت أستاذاً في القديم وكان تلميذا، وأصبح الغرب الآن المعلم وأنا التلميذ، لكن من يدي في مرحلة لاحقة قد يصبح فيه أستاذان أو تلميذان أو تتعادل فيه المراكز أو نقضي على المركز والمحيط.

إذن كل ما لدينا من فكر غربي حتى الآن ما هو إلا نقل لمدارس غربية ونزع فكر عن بيئة ووضعه في بيئة أخرى، وشتان ما بين البيئتين متصورين أن ذلك هو الإبداع والتغير، وفي حقيقة الأمر يفهم الغرب برد مذاهبه إلى الظروف الطبيعية التي نشأ فيها. ونستطيع نحن أن نبدع بوعينا بالموقف الحضاري الذي نكون فيه موقفنا التجديدى من التراث القديم، نحجم الغرب ونرجعه إلى حدوده الطبيعية، ونحاول أن نكشف مكونات الواقع.

س٢: الدكتور حسن حنفي، أغلب كتاباتك تتناول مشكلة التراث، هي دعوة لإعادة قراءة التراث من أجل القراءة أم هي قراءة من أجل الكشف عن الغامض؟

ج٢: صحيح، فأنا أتكلم كثيراً في التراث على اعتبار أنه الجبهة الأولى التي نعيشها، وهذه نظرة واقعية صرفة لا إعجاباً بالتراث، فأنا معجب بالإنتاج الضخم في التراث وليس هروباً من الحاضر والإيقاع في حلم الماضي، وهذا أيضاً يستثيرني. ولكني رأيت أن التراث مازال حيا في قلوب

الناس، مازال أحد المكونات الرئيسية لثقافاتهم، مازال يستعمل كحجة يعتمدون عليها لأننا مجتمع تراثي فالتراث هو الذي يحدد تصورنا للعالم، والذي يعطينا موجهات للسلوك. والتراث ليس المكتوب فقط بل أيضاً الشفاهي كالسير والأمثال العامية وتاريخ الأبطال السابقين. فهذا واقعنا. ولو أغمضت عيني عن ذاك فلا أكون مفكراً واقعياً. فوجدت في كثير من الأحيان أن التراث سنة الأخيرة، أنها حاولت تحديث مجتمعاتها عن طريق القومية أو الاشتراكية العربية أو الليبرالية أو الماركسية، وهي كلها علمانيات صحيح أنها تحاول أن تدافع عن نفسها باسم التراث ولكنه دفاع إعلامي تلفزيوني صحافي صرف. ولكن لا ينبغ م القلب. فهي محاولة فقط لكسب الشرعية لهذه الأيديولوجية العلمانية للتحديث، فالتراث جزء لا يتجزأ من تكويننا. أما تستخدمه بعض الأنظمة المحافظة تدعيماً لشرعيتها والحكم التقليدي الرجعي، أو تستخدمه بعض الدوائر الغربية ضد التقدم وحركة النهضة والثورة، وبالتالي كان من الحكمة أن تنزع هذا التراث من أيدي خصومك أما الأنظمة أو الاستعمار الذي مازال يتربص بك. وأنا شديد الإعجاب بما كتب عن

السلام في الميثاق الجزائي، عندما قيل أنه في التاريخ كان حركة ثورية تقدمية ... وفعلاً فأنا عشت أيام حرب التحرير والجبهة الوطنية، وكيف كان الإسلام في قلوب الناس. فقد كنت مع الجزائريين في باريس بالملايين وجمعنا الأموال سوياً ... وكيف أنهم كانوا لا يعرفون إلا القرآن الكريم واللغة العربية كنوع من التمسك بالهوية. أقول إذن هذا هو الذي فرض على قضية التراث لا إعجاباً ولا فخراً ولا دفاعاً ولا تعويضاً ولكنه حي موجود، طاقته مختزنه. فبدلاً من أن يستخدمه الأعداء ضدي فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأسره لصالحي، حتى ينشأ جيل متعلم قادر على إدراك الأمور إدراكاً واقعياً مباشراً، وبالتالي فأنا أسحب البساط من تحت أرجلهم وأفسره لصالحي، حتى ينشأ جيل متعلم قادر على إدراك الأمور إدراكاً واقعياً مباشراً، وبالتالي فإنه في هذه الحالة يعرف كيف يتكون التراث.

وفي حقيقة الأمر التراث نوعان: نوع أنشأته السلطة والطبقات الأقلية ونوع أنشأته المعارضة والأغلبية، وربما الذي دون وانتشر في الكتب هو تراث السلطة أي الأشعرية، وتراث المعارضة يتمثل في الشيعة والخوارج والمعتزلة،

وأن الذي كونها الآن هو من تراث السلطة كما نسميه بالأشعرية التي تدافع عن التصور الكامل للعالم والهرمي والتي أعطت للدولة أساسها للحكم.

وفي نفس الوقت ربما التصوف أعطي للشعوب إيديولوجية الاستسلام وبعض القيم السلبية والصبر والقناعة والزهد ... فاجتمعت إيديولوجية السلطة وإيديولوجية الاستسلام، واحدة للحاكم وواحدة للمحكوم، وتلك أزمتنا الحالية، فالحاكم يعتمد على أيديولوجية السلطة أي الأشعرية، والمحكوم يجد التعويض والعزاء في أيديولوجية الشعب. والرقابة الشعبية والجماهير ذلك موجود أيضاً في التراث" لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" المصالح العامة، جمهور المسلمين، الدين النصيحة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأعطي الشعب، بدل إيديولوجية التصوف والاستسلام، أناشيد الثورة والتمرد والغضب وأن يقول" لا" خاصة أن شعار المسلمين يبدأ بالنفي" أشهد أن لا إله إلا الله" أي أن أنفي الآلهة المتعددة المزيفة من أذهان الناس حتى أحرر الوجدان البشري من هذه الآلهة المزيفة ثم بعد ذلك أثبت الله الواحد القهار بعد أن أشهد أي وأتكلم وأسمع وأري

واقعي تماماً، ولست كالحكمة الصينية القديمة التي تقول: لا أري، لا أسمع، لا أتكلم، فهذا ضد العقيدة الإسلامية. أن فعلت، فأنا أسمع وأبصر وأتكلم لأن من صفات الله السمع والبصر والكلام.

أقول إذن موقفي من التراث القديم هو تفجير هذه الطاقات المختزنة وأن تكون في صالح المسلمين وليس ضدهم، فأنا مسؤول عن التراث أطوره بعد أن توقف في القرن السابع الهجري منذ عصر ابن رشد والثامن الهجري ولم يطوره أحد، وقد يكون أحد أسباب الهزائم المعاصرة والثورات المضادة التي أتت في السبعينات في عالمنا العربي والإسلام، أننا حاولنا أن ننهض بالبدن ونسينا الروح، فأنا أعيد بناء الروح من جديد حتى أضمن أن تكون الثورة دائمة ومستمرة ولا تجهض ولا تتحول إلى ثورة مضادة.

س٣: رأينا في محاضراتك أنك أشرت إلى الحوار بين الحضارات، ما هي المقاييس التي تتضمن لنا تحاور حضارتين أو أكثر(*)؟

في حقيقة الأمر، أنا كثيرا ما أدعو إلى الحوار، ليس فقط بين الحضارات ولكن أيضاً بين الاتجاهات السياسية المختلفة. بين الشبان والشيوخ، بين الشباب أنفسهم ... لأن هذه هي روح الإسلام. روح الإسلام كما بدت في علم أصول الفقه، أن الحوار النظري متعدد والأطر النظرية مختلفة أما الحق العملي أي المصلحة العامة فواحد، نستطيع أن نتفق على برنامج عملي وطني واحد، يستطيع أن يكون لكل منا أساس نظري مختلف، لذلك فأهل الكتاب جزء من

(*)نشرنا في عدد أمس القسم الأول من الحوار الهام الذي أجري مع المفكر المصري الكبير حسن حنفي حيث أجاب على سؤالين، ويواصل في القسم الثاني والأخير الإجابة على بقية الأسئلة وتحتاج القضايا الفكرية التي يعالجها هذا الحوار إلى تفكير جسدي مقعتي للخروج بالحوار الفكري من سلطة الخطاب الجاهز الذي يكرس البلادة ويحمم الركون إلى الجهل.

الأمة مع أن لهم أسساً نظرية مختلفة في طبيعة المسيح وفي الله وفي الكون ... لكن لنا منهم العمل والعمل الواحد. أقول هذا درس تعلمته من القدماء، أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم، لا تجتمع أمتي على ضلالة، درس من الإجماع، كلكم راد وكلكم مردود عليه ...

لكن الحوار بين الحضارات يتطلب شرطا واحداً. وهو أن تتكافأ جميع الحضارات أولاً، فالحوار بين الحضارة الأوربية واللاوربية لا يمكن أن يقوم، فالحضارة الأوربية هي حضارة المركز والحضارة اللا أوربية هي حضارة المحيط. وعليه فالحوار هنا يكون ذو طرف واحد، من المركز إلى المحيط، وظانا جربت ذلك في كثير من الحوارات فإنهم ينظرون إليك على أنك تلميذ يتعلم ولست مكافئاً.

ثانياً، يمكن أن يكون على مستوى تحقيق المصالح العامة فلنتعاون على تنمية البلاد والتقدم، وعلى إقرار الحقوق الشرعية لشعب فلسطين وكل الشعوب الأخرى المضطهدة، فالغرب باستمرار يريد أن يتحاور في مسائل نظرية اقتصادية تهمه ويرفض أن يتحاور في السياسة.

ونحن نريد أن يتحاور في مسائل تهمنا. ولا فرق بين ثقافة واقتصاد وسياسة واجتماع. ويكون الحوار كذلك بين الديانات وبين المذاهب والآراء المختلفة، كما يكون أيضاً بيننا وبين الشرق، فجناحنا الغربي في العالم الإسلامي أقوى من جناحنا الشرقي مع أن الإسلام أول ما أنتشر شرقاً، وذهب المسلمون إلى أواسط آسيا وخراسان حتى حدود الصين، لكن نحن الآن ربما لقربنا من حوض البحر المتوسط ودخول الاستعمار الحديث في آخر مائتي سنة تصورنا أن الحوار يكون مع فرنسا وإنجلترا وأسبانيا وإيطاليا، ونسينا الهند والصين وإندونيسيا الذي يمثل الجناح الشرقي.

الحوار، أقول إذن، يكون بتعبير دقيق عن الموقف الحضاري دون تغليب جناح على جناح أو حضارة على حضارة أو مذهب على مذهب، ويكون بشرط تحقيق التكافؤ التام بين المتحاورين وبقصد تحقيقي غاية عملية عاجلة.

س٤: ما موقف الدكتور حسن مما كتب عنه؟ وصف بأنه يساري ووصف مرة أخري بأن يميني، من خلال رسائل الماجستير التي كتبت عنه ومن خلال المقالات التي نشرت في الصحف والمجلات؟...

في حقيقة الأمر ليس فقط ما كتبولكن ذلك أيضاً صورتي في أذهان الناس، فأنا في ذهن الحركة الإسلامية شيوعي، وفي ذهن الشيوعيين حركة إسلامية وأخوان مسلمين، وفي ذهن الحكومة إخواني شيوعي، وأنا لا هذا ولا ذاك ولا ذاك، فالفارابي – وأنت دارس الفلسفة ومتخصص فيها – في كتابة:" الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وارسطو طاليس الحكيم"، فكر الفارابي ووجد الناس مختلفين حول أفلاطون المثالي الذي يدعو إلى الله ويعطي أولوية النفس على البدن إلى آخره، وارسطو الذي يدعو إلى الطبيعة، فقال وهل هناك تعارض بين الدين والدنيا، بين العقل والواقع، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن ... فحاول أن يجمع بين الاثنين، فقيل عنه أنه موفق ملفق، مع أنه كان يعبر عن تصور إسلامي متكامل، أنا نفس الشيء لأني لا أستطيع أن استغني عن التراث الإسلامي، ذلك

تكوين وثقافتي وتاريخي ... كما أني لا أستطيع أن أتخلي عن الثورة والتقدم والنهضة فذاك تحد أساسي وتلك مهمة عصري، فأنا مخلوق برئتين ولا يمكنني أن أعيش برئة واحدة وأترك الأخرى، ولكن نظرا لأنا متخلفون فكل واحد يريد أن يستأثر بنفسه، كل واحد يظن أنه الحق والآخر ليس على صواب، طبقاً لحديث الفرقة الناجية" ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" وكل منا يعتبر نفسه هو الفرقة الناجية والفرقة الأخرى هي الضالة فكل منا يجعل نفسه على حق ويجعل الآخرين على باطل. أننا لا أفعل ذلك الإسلاميون لهم حق، الحق الشرعي، والعلمانيون لهم حق، حق الثورة، وأنا أعطي الشرعيتين حقهما حتى أستطيع أن أحقق وحدة الشخصية في الأمة، أنا مع الإسلاميين ومع الحاكمية، الحاكمية الذين ينفقون الملايين في ليلة حمراء واحدة، وأنا عندي إحساس بالتعددية فلا أنضم إلى فرق دون فريق، ولما كنت أخاطب الجماهير العريضة وأشعر أن كلامي يجد في قلبها نوعا من الصدى، والحكومات تحاول الإبقاء على الوضع القائم، فصرت مصدر قلق للحكومات، وصرت تحدياً للحركة الإسلامية

ببرنامجي الاجتماعي، وصرت تحديا للحركة العلمانية ببرنامجي الثقافي. وبالتالي تجد باستمرار هذه الأحكام المتناقضة. لكن في حقيقة الأمر كل حكم يعبر عن الحاكم وليس عن المحكوم، فأنا مجرد مرآة، فالإسلام يعتبرني شيوعياً لأني لست معه تماماً واختلف معه فكريا في بعض الأشياء، والعلماني لست معه تماماً واختلف معه فكرياً فيعتبرني إسلامياً، والحكومة تعتبرني ضدها لأني على خلاف معها.

وفي حقيقة الأمر فإني أحاول تحقيق الوحدة الوطنية وتحقيق برنامج علمي وطني موحد ياليته يمكن أن يساهم بجبهة وطنية واحدة، جبهة خلاص وطني.

س٥: باعتباركم من المفكرين، فإنكم قد شاركتم في عدة ندوات فكرية مع الكثير من المفكرين العرب منهم والأجانب، أين ترون مكانة الفكر العربي المعاصر؟

الفكر العربي المعاصر يعبر عن الوضع الحضاري الذي نعيش فيه بجبهاته الثلاث، فنجد فيه محاولات للنظر في

التراث القديم، والذي يبدأ بذلك أساساً جمال الدين الأفغاني ومدرسته الإصلاحية محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والجماعات الإسلامية التي تبدأ من التراث القديم، وهناك تيار آخر يبدأ بالجبهات الثلاث التي قلتها ولكن يركز على التراث الغربي. والتراث الغربي نوعان: نوع سياسي اجتماعي وهو الذي ركز عليه الطهطاوى ولطفي السيد وطه حسين والعقاد ... ويمثلون التفكير الليبرالي. أما النوع الثاني فهو علمي وقد ركز عليه شيلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود ...

فالفكر العربي المعاصر أما أن يبدأ من التراث القديم تركيزا وأما أن يبدأ من التراث الغربي تركيزاً، وأما أن يعبر عن الواقع المباشر، ويبدأ من محاولات نشأة الدولة وبناء المواطن وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ... وبالتالي فالفكر العربي المعاصر هو مفترق الطرق حيث تظهر فيه هذه الجبهات الثلاث. لكن التحدي هو تجاوز مواقف الدفاع والهجوم، فأنصار الغرب يهاجمون أنصار التراث، وأنصار التراث يهاجمون أنصار الغرب، وأنصار الواقع المباشر يهاجمون الاثنين. وعليه يجب أن نتجاوز

مرحلة الهجوم والدفاع إلى مرحلة النقد والتحليل والوصف، لأن الهجوم والدفاع هو فهما خطابي، موقف محامي وليس موقف عالم، فالأشياء تتم بالوصف والتحليل وليس بالهجوم والدفاع.

لا يوجد شيء اسمه فكر عربي معاصر، لذلك فإني لقول فكرنا المعاصر وأترك كل من يريد أن يحددنا على مشيئته، لأنه لا يوجد فكر عربي، هناك تراث إسلامي، هذا التراث الإسلامي الذي ازدهر في فترة وانطفأ في الفترات الأخير، فقد أرخ له الكثير حتى أيام ابن خلدون ثم بعد ذلك نهض لم يؤرخ له أحد، فالسؤال الذي يطرح الآن منذ أديب اسحق: كيف ننهض من جديد؟

فهذا هو السؤال الذي طرحته عدة مرات وفي كل مناسبات، فنحن وراءنا سبعمائة سنة من الحضارة الزاهرة ثم أعقبتها خمسمائة سنة من عصر الشروح والملخصات، ثم آخر مائتي سنة من عصر النهضة الحديثة. فنحن إذن على مشارف فترة ثالثة أي السبعمائة سنة الثالثة من القرن الخامس عشر إلى القرن الواحد والعشرين، أو نقول فترة ثانية لو قلنا أن عصر الشروح والملخصات هو فترة استكانة

وتجميع، فالمعاصر معاصر بالنسبة لمن؟ للأسف فقد أخذنا الفكر العربي وهما مفهومان غربيان، فالمعاصر هي المعاصر للفلسفة الغربية لكن في حقيقة الأمر نحن في فترة تاريخية ثالثة من تطور الفكر والتراث الإسلامي من ما قبل ابن خلدون إلى ما بعد أبن خلدون في عصر الشروح والملخصات إلى الفترة التي نشهدها والتي يطلق عليها بداية الصحوة الإسلامية.

س٦: الدكتور حسن حنفي لاحظنا أن مؤلفاتك قد كتبت باللغات الثلاث: عربية، فرنسية، إنجليزية، فما موقفك من المؤلفات التي كتبت باللغات الأجنبية؟

فهذه الكتب لها ظروفها الخاصة، فقد كتبت كتبي الثلاث، التي أسميها ثلاثية الشباب عن: مناهج التفسير في علم الأصول، تفسير الظاهريات عن الحالة الراهنة للدراسات الفينومينولوجية، ثم ظاهريات التفسير عن محاولة للتفسير الوجودي، وبناء على وصف تطور العقيدة المسيحية في عصر آباء الكنيسة ونشأة النص فيها، فهذه كانت أطروحتي للدكتوراه في فرنسا سنة ١٩٦٦ م، وبطبيعة الحال فقد كتبت

بالفرنسية نظراً للظروف الدراسة، وفي نفس الوقت فإني أدعي للمؤتمرات الدولية والتي أضطر فيها للكتابة باللغات الأجنبية، فأجمع هذه الدراسات في كتاب، فمثلاً عندما كنت أستاذاً زائراً بالويلات المتحدة الأمريكية (١٩٧١ – ١٩٧٥) جمعت كل دراساتي التي ألقيت في المؤتمرات الدولية في كتاب بعنوان: الحوار الديني والثورة" بالإنجليزية، وحالياً أجمع كل دراساتي التي قمت بها وأنا في اليابان في كتاب بعنوان:" الدين والإيديولوجية والتنمية" كما أني أجمع أيضاً دراساتي التي كتبت باللغة الفرنسية في العشر سنوات الأخيرة.

فأنا أكتب كثيراً باللغات الأجنبية لأني أحص مؤتمرات دولية فاضطر للكتابة بذلك لأني أتكلم في مجتمعات غير عربية، وأصبحت آرائي معروفة هناك، وكثير من الرسائل كتبت عني في هولندا، كندا فرنسا، اليابان، وبالتالي فأنا أعتز بأن لي نوعين من الجمهور، جمهور عربي وجمهور أوربي، لكن في حقيقية عندما أكتتب باللغة العربية فأنا في ذهني الجمهور العربي، وأحياناً أراعي اختلاف النوعين، وبالتالي فإن الكتب التي كتبت باللغات الأوربية لا أعيد ترجمتها بل

أتركها للقارئ يترجمها ولكني في رسالتي عن علم أصول الفقه سأعيد كتابتها من جديد – أن شاء الله – ربما بعد ثلاث أو أربع سنوات عندما يأتي دور إعادة بناء علم أصول الفقه.

أما دراساتي عن الإسلام والثورة المكتوب بالفرنسية والإنجليزية، فالأفكار نفسها تجدها في كتاب" الدين والثورة في مصر" (٨ أجزاء) الذي يصدر هذا الصيف، فالأفكار واحدة أمام ما يتغير فهو الأسلوب ومنه فأنني أقول أن لهذه جمهور ولتلك جمهور، أما لو أتي واحد وترجم هذه المؤلفات فذاك أفضل.

س٧: الدكتور حسن حنفي، باعتباركم مفكر قد عشتم أوضاعاً وصراعات سياسية وفكرية واجتماعية، واستفدتم منها، بماذا تنصح قارئ الفلسفة حتى يسير في الخط السليم؟

بالنسبة لقارئ الفلسفة عليه أن يقوم بثلاث أشياء:

الشيء الأول: أن تكون له قضية، حيث لا يمكن أن تقرأ الفلسفة وتفهمها دون أن تكون لك قضية، الفلسفة هي مجموعة من القضايا، فلو قرأتها وأنت لست صاحب قضية

فإنك تقرأ قضايا لا تدرك أهميتها ومعانيها، تدخل من إذن وتخرج من الأخرى،وبالتالي فلا بد أن يكون لك موقف أما أن تتضامن مع أو تنقده، لأن القضية هي الموقف وبدون هذا الموقف فإنك لا تستطيع التفلسف.

الشيء الثاني: آن الأوان لكي ننتقل من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع، أي أن ليس الغاية هو التعلم والحفظ بل التفكر والتدبر، فمهمة الفلسفة إبداع علم وأنت تقرأ ليس من أجل الحفظ بل تستدل بشيء فمن خلال ما تقرأ على شيء رئيسي هو الفلسفة.

الشيء الثالث: إن الممارسة العملية جزء من الثقافة، فلا تستطيع أن تكون فيلسوفاً دون أن تمارس الحياة العملية الثقافية في النقد الأدبي والسياسي والاجتماعي والثقافي، بحيث تكون جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية في البلاد فالإنسان يستطيع أن يتعلم من خلال الممارسة ربما أكثر مما يقرأ في الموسوعات الثقافية الكبرى.

لو اجتمع لدارس الفلسفة هذه الشروط الثلاث فإنه بطبيعة الحال يمكن أن يوفق فيما بعد ولا يثار السؤال التقليدي: هل لدينا فلسفة؟

ي- العلم الإسلامي والغرب:

كتاب صغير الحجم ولكنه عظيم المنفعة. يتميز بالبساطة والوضوح وسهولة الفهم والاستيعاب. وهو مكتوب للجمهور العريض من أجل تخليص الثقافة العامة من الفكرة الشائعة عن سبق الغرب لنا في ميدان العلم الطبيعي والتقدم العمراني بناء على داعية للحاضر وصمت عن الماضي. وهو كتاب علمي دون ما ادعاء أو تعالم بكثرة المراجع ووفرة التحليلات والاستشهادات، والإكثار من المعلومات. يحتوي على عديد من الرسوم التوضيحية والخرائط التوثيقية ورسم الشخصيات وتخليلها من ابداعاتها العملية. ويقوم على كثير من الحجج التاريخية والتحليلات اللغوية توخيا للدقة، وتجنباً لإطلاق الأحكام العامة، والوقع في الخطابة، تقريظاً للنفس، ودفاعاً عن الذات.

ويحتوي الكتاب على رؤية شاملة لإبداع المسلمين في شتي ميادين العلم والمعرف. ومع ذلك لم يتخل الكتاب عن العمق المطلوب والدقة العلمية المرجوة. لقد قام المؤلف بتجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع، وانتقي منها ما يسهل على جمهور المثقفين استيعابه وفهمه

مجنباً اياهم صعوبة الحصول على المراجع الأصلية التي لا يفهمها إلا المتخصصون، وهي في مجملها بالنسبة إلى القراء غير المتخصصين معلومات جديدة بالنسبة للثقافة الشعبية التي ساد فيها أن علوم القدماء هي علوم الدين فحسب وليست علوم الدنيا. وبالتالي يكون للكتاب أثر ضخم في توجيه الثقافة العامة وتصحيح الأفكار الشائعة.

ويثبت الكتاب بوضوح وجلاء أن القدماء لم يؤسسوا علوم الدين فحسب بل أبدعوا أيضاً في علوم الدنيا في مجال الرياضيات، والفلك، والجغرافيا، والملاحة البحرية، والكيمياء، والطب، والنبات، والصيدلة، والزراعة، والحيوان، والعقاقير، والجيولوجيا، والتعدين، والعمارة، والزخرفة، والموسيقي، والصناعات الفنية. وقد بين الكتاب أن الفصل الأول في هذا الإبداع الشامل يرجع إلى الإسلام الذي دفع العرب إلى التوجه إلى العلم بناء على توجيه الوحي لقد دفع" التوحيد" العرب المسلمين إلى الاعتماد على العقل والتوجه نحو الطبيعة. فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أوجه لشيء واحد وهو الحقيقة. الحقيقة يعطيها الوحي، ويفهمها العقل، وتتحقق في الطبيعة. لذات يتوجه الكتاب إلى الشباب

المسلم وإلى علماء المسلمين الذين مازالوا ينقلون عن الغرب ليبين لهم كيف نشأ العلم الرياضي والطبيعي عند المسلمين القدماء بدافع" التوحيد" وبتوجيه من الوحي. فخرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا العلوم الدينية لحساب مواقيت الصلاة (الحساب)، ولصناعة السلاح (الكيمياء)، ولرعاية جرحي الفتوحات (الطب والصيدلة)، ولبناء الحصون والقلاع (الهندسة) ... الخ.

ولم تكن علوم المسلمين مجرد بحث عن الحقائق النظرية حبا للمعرفة لذاتها بل لتوجيه المجتمع الإسلامي كله توجيها علمياً فبنيت المدن العربية بناء على فن العمران وتخطيط المدن. وشيدت المنازل بفنون العمارة والزخرفة. وأقيمت" البيمارستانات" بناء على متطلبات علوم الطب والصيدلة. وأقيمت الحمامات والحدائق العامة بناء على تحليل تيارات الهواء واتجاهات الريح حماية للبيئة من التلوث. وشيدت المراصد لرصد الإفلاك وحسن التوجه في الصحاري والبحار. وكان العلم استقرائياً يقوم على البحث والاستقصاء، وجمع المعلومات، واستقراء الجزيئات للوصول إلى الكليات. وقام العلماء برحلات علمية لجمع المواد الأولية

دون الاعتماد على القليل والمقال. وتم تحويل العلم إلى صناعة، فتم اختراع الآلات في الزراعة والصناعة والتجارة والموازين والطب والجراحة والتشريح.

إن الهدف الرئيسي من الكتاب هو بيان أثر المسلمين في النهضة العلمية الحديثة في الغرب. لقد عرف المسلمون العلم القديم ونقلوه من الهند وفارس واليونان إلى اللغة العربية. تمثلوه وصححوه وزادوا عليه وأبدعوا في شتي المجالات، وبلغوا الذروة، كانوا معلمين للبشرية، بينما كانت أوربا في ذلك الوقت غارقة في الفلسفة المدرسية، والجدل البيزنطي، وتعاني من سلطة الكنيسة ورجال الدين، تتبع أرسطو وتقلد العلوم القديمة. وبعد اتصال أوربا بالمسلمين أبان الحروب الصليبية ومن خلال الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية من الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وعبر البرتغال وآسيا الصغرى بدأت النهضة العلمية الحديثة في الغرب. العلم الأوربي الحديث تراكم تاريخي طويل من الشرق القديم، من الهند والصين وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة واليونان والمسلمين، وصب كله في الغرب الحديث. ولكن الغرب صمت عن مصادرة كي يوحي

بأن العلم الحديث إنتاج غربي فريد صرف، خلق عبقري أصيل على غير منوال وحتى يغمض الشعوب القديمة حقها وينكر دورها في التاريخ. ومن لا تاريخ له لا حاضر ولا مستقبل له. وهو في نفس الوقت يغزو أراضيها من البحر الأبيض أبان الحروب الصليبية. فلما فشل وارتد على أعقابه بفضل صلاح الدين في حطين التف حولها من المحيطات فيما يسمي بالكشوف الجغرافية ثم عادوا من البر من جديد بأن المد الاستعماري الحديث.

لقد نقل المسلمون عن القدماء، واعترفوا بقدرهم، ثم تحولوا من النقل إلى الإبداع. وعندما نقل الأوربيون عن المسلمين أغمضوهم حقهم، وصمتوا حول مصادرهم حتى يغزو العلم الغربي الحديث كل شعوب العالم إحكاما للسيطرة، ونشر للهيمنة، وترسيخها للتبعية.

يبين هذا الكتاب الصغير العظيم الفائدة أنه إذا كان المسلمون تلاميذ اليوم فإنهم كانوا أستاذة بالأمس. وإذا كان الأوربيون معلمين اليوم فإنه كانوا طلاباً بالأمس. أنه حوار الحضارات وتبادل الأدوار بين الشعوب. فهل يستطيع المسلمون الآن الانتقال من دور المتعلم إلى دور المعلم، من دور التلميذ الناقل إلى دور الأستاذ المبدع؟ ولهم في تأريخهم

خير شاهد على أنهم قادرون.

وبالرغم مما يحيط بجائزة نوبل من الشبهات وتحيزها في قراراتها مما دفع البعض لرفض جوائزها مثل جان بول سارتر، وعلى الرغم من تحيزها المستمر للكتاب الأوربيين والعلماء، وبالرغم من وجود بعض الضغوط الصهيونية على قراراتها إلا أن تكريم الروائي الكبير" نجيب محفوظ" بالجائزة هذا العام يعتبر اعترافاً بمكانة الروائي الكبير على الصعيد العالمي.

فالدافع على إعطاء الجائزة كما روت أجهزة الإعلام أن نجيب محفوظ" استطاع أن يخرج من المستوي الأدب المحلي إلى الأدب العالمي".

وأنا في رأيي أن هذا دافع يكشف عن المركزية الأوربية التي تظن أن الأدب المحلي لا ينال ولا يمكن أن يرتفع إلى أي مستوى رفيع إلا إذا لحق بالمستوي العالمي، أو المستوى الأوربي وهذا جهل بحقيقة الإبداع الفني، فالأدب لا يكون إلا محلياً يعبر عن واقع اجتماعي بعينه ولا يبدع الأدب إلا إذا استطاع تصوير هذا الواقع المحلي مبرزاً جوانبه الإنسانية سواء اتفق ذلك مع آداب العالمية أم لا. بل يمكن القول أنه لا يوجد شيء اسمه أدب عالمي، فهناك أدب روسي، وأخر أمريكي، وثالث يابانى، ورابع صيني ... الخ،

وكل أدب يصور الواقع الاجتماعي الوطني الخالص، فالأدب وطني بالضرورة، والوطنية تنفي العالمية بالضرورة.

ياليت الدافع كان تأسيس" نجيب محفوظ" للرواية العربية المعاصرة وخلق أجيال جديدة من الروائيين العرب بفضل هذا الرائد الأول ومكانته في الأدب العربي الذي هو أدب عربي أولاً وأخيراً له مقاييسه الخاصة ولا يضيره أن يكون عالمياً أي أوربياً أولاً يكون.

لقد كانت مكانة" نجيب محفوظ" معروفة منذ عداة عقود، والثلاثية – أعظم أعماله – كتبت في الحقبة الناصرية عندما كانت الثورة المصرية في ذروتها. فلماذا لم يعطي نجيب محفوظ جائزة نوبل في هذه الفترة؟ ربما لأن مصر كانت قائدة لحركة التحرر الوطني في مواجهة الاستعمار الغربي، فلما انقلبت مصر على عقبيها وتحولت الثورة إلى ثورة مضادة من داخلها وأصبحت حليفة للغرب، اكتشفت – فجأة – نجيب محفوظ في هذه الفترة – بالذات – عندما أصبحت مصر في سياستها الخارجية وفي اختياراتها السياسية دولة غربية أكثر أو أقل.

لنفس المؤلف

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق

١- أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٤ – ١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخميني، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثا عن العقل لأنسليم، الموجود والماهية لتوما الأكويني) الطبعة الأولي. دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الإنجلو المصرية،

القاهرة، ١٩٧٨، الطبعة الثالث، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، الطبعة الثاني، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة الأول، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود، الطبعة الأولي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر، الطبعة الأولي، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثاني، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولي، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ .

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأول، مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الثانية دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

٦- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١، ثمانية أجزاء مدبولي القاهرة ١٩٨٨.

دراسات فلسفية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

خامساً – مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية :

1. Les Méthodes d'EXégése essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégése de la phénoménologie, I'Etat actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965) ;e Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégese, essai d'une hermeneutique existentielle a partie du Nouveau Testament, (Paris, 1966) Le Caire, 1988 (sous – press)
4. Religious Dialogue and Revolution essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Rrvolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1989 (sous – presse).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Engyptian Book – shop, Cairo. 19r9 (In print).